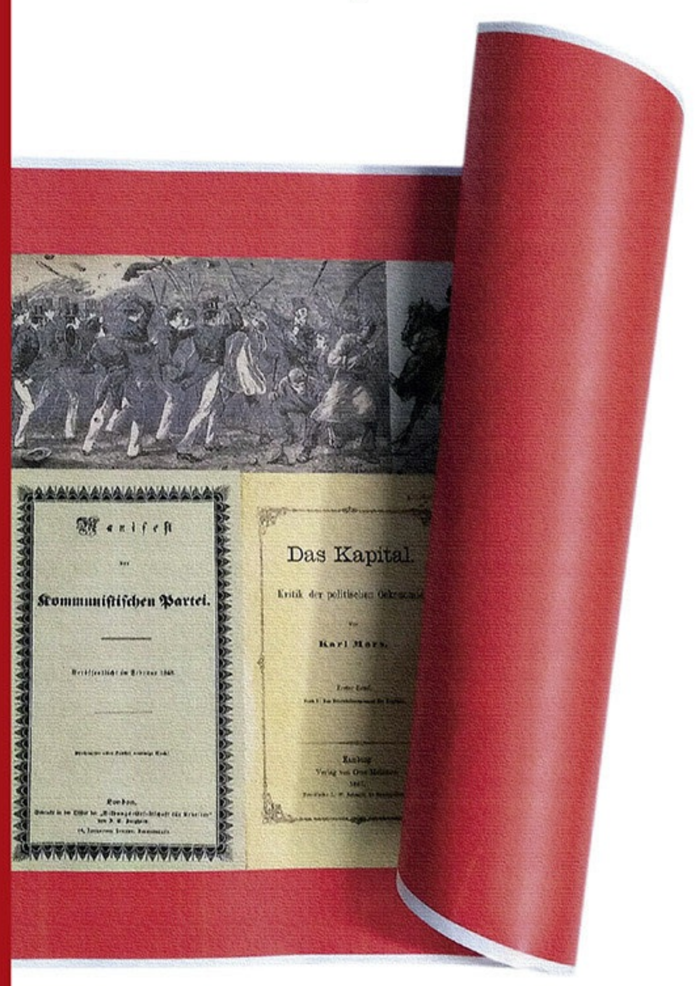
Historia del pensamiento socialista I

Los precursores, 1789-1850



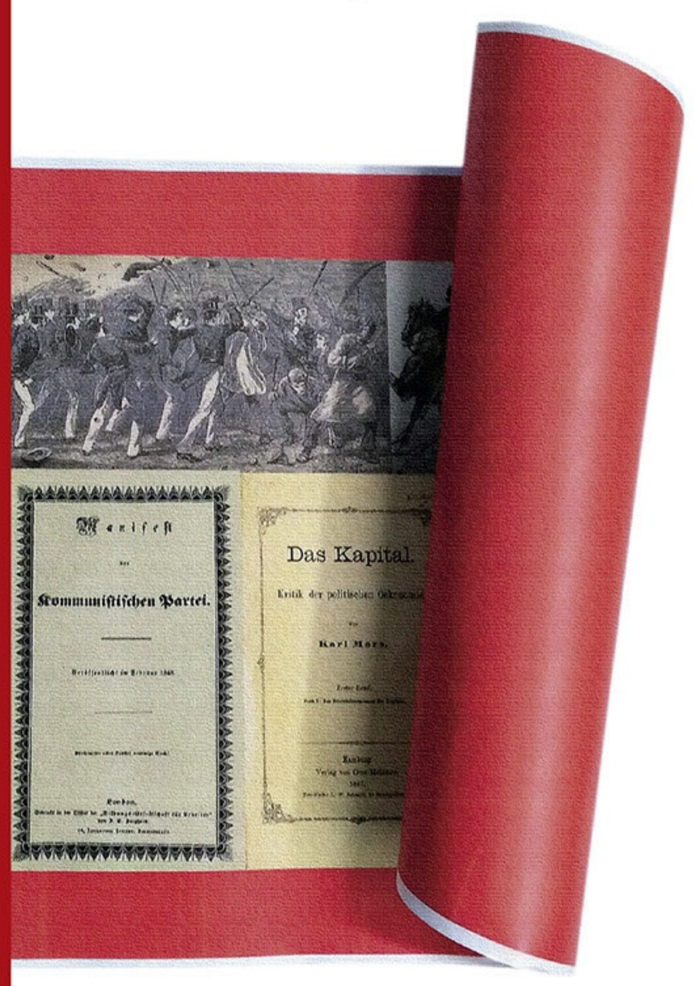
POPULAR



G. D. H. Cole

Historia del pensamiento socialista I

Los precursores, 1789-1850



POPULAR



G. D. H. Cole

COLECCIÓN POPULAR

742

HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

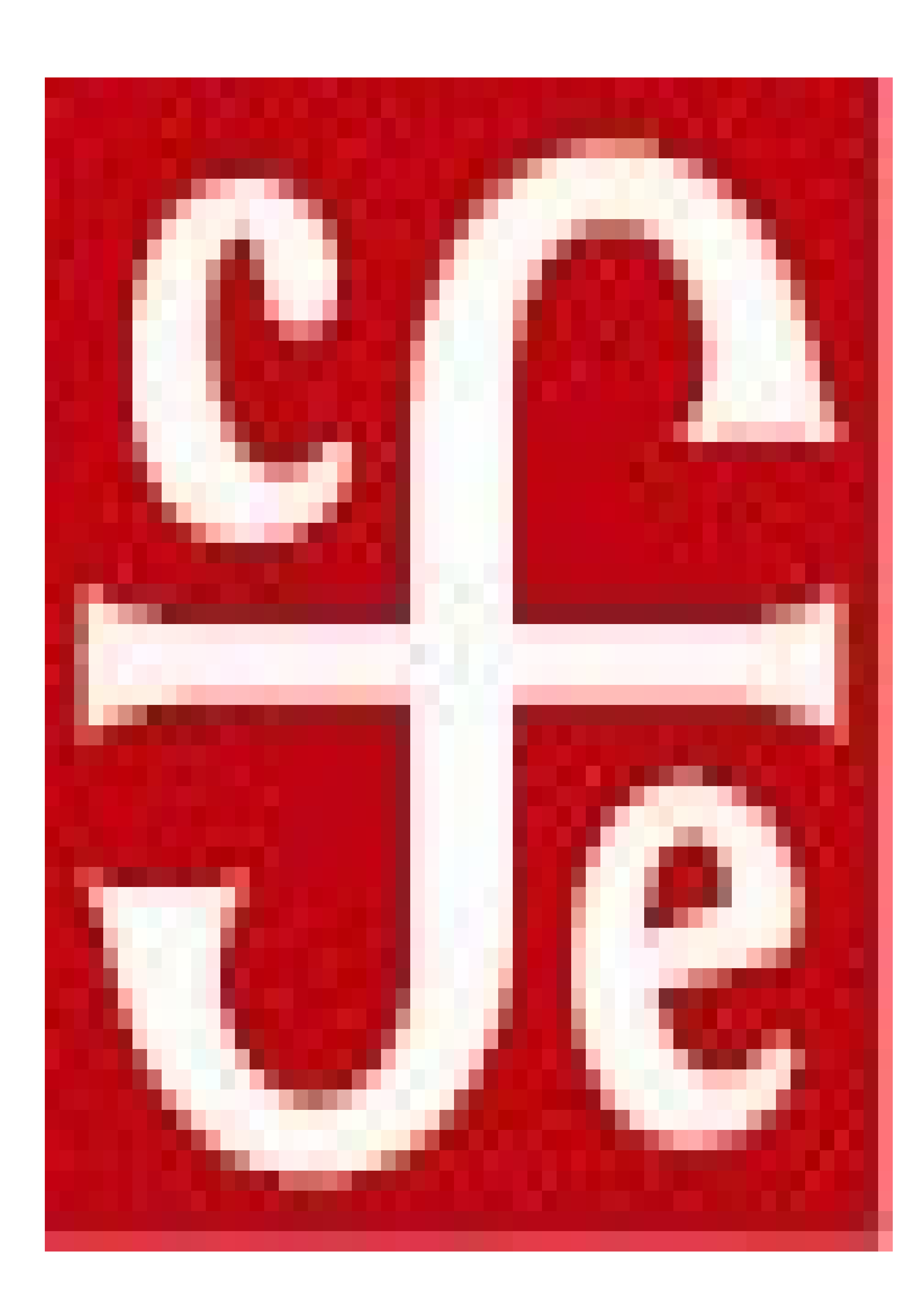
G. D. H. COLE

HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOCIALISTA

I

Los precursores

1789-1850



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 1953

Primera edición en español, 1957

Segunda edición, 2020

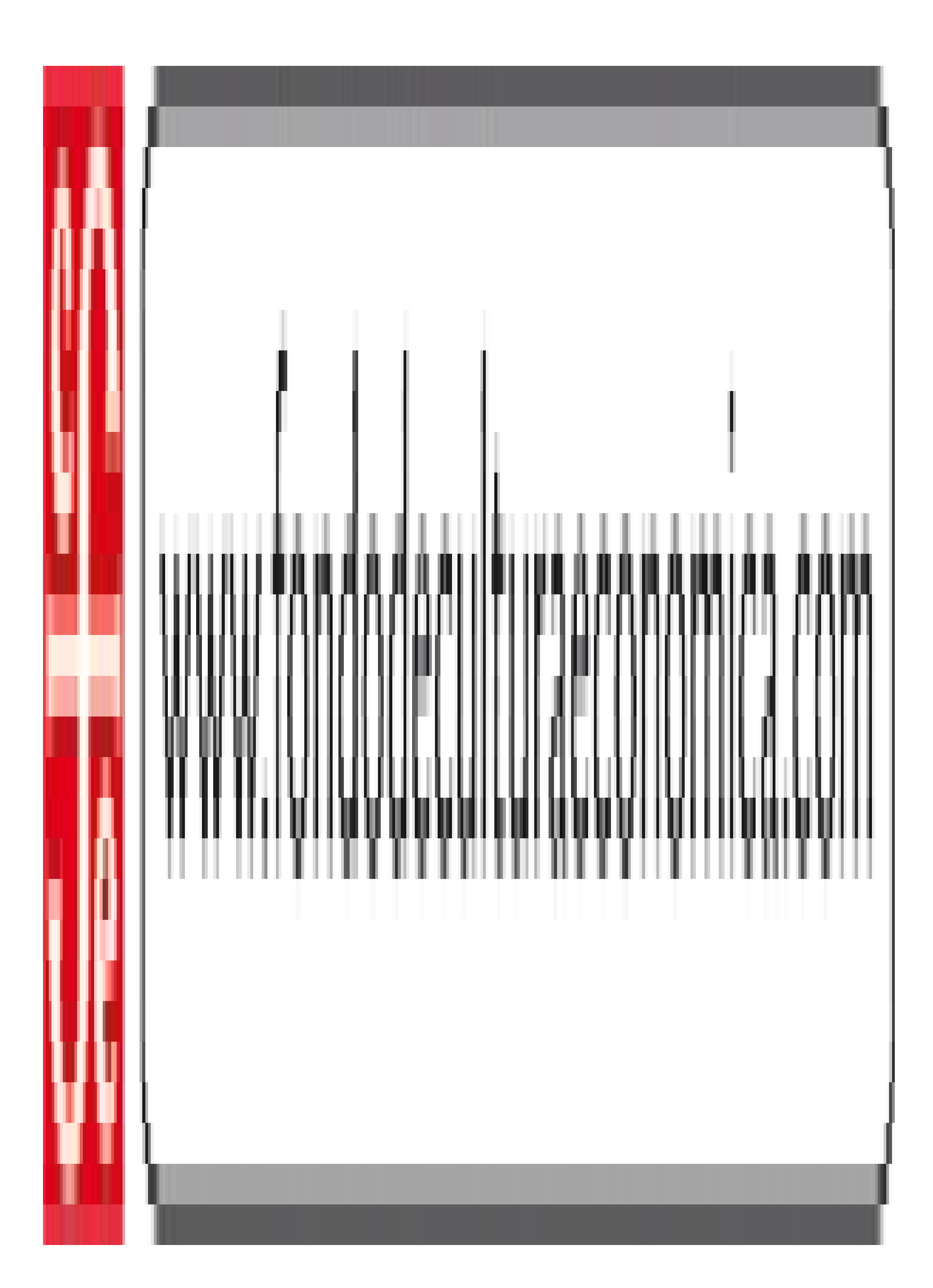
[Primera edición en libro electrónico, 2020]

Título original: A History of Socialist Thought: Volume I

The Forerunners, 1789-1850

Traducción de Rubén Landa

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero


www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios: editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel.: 55-5227-4672

ISBN 978-607-16-6805-9 (ePub)

ISBN 978-607-16-6592-8 (rústico)

Hecho en México - Made in Mexico

FIGURAS PRINCIPALES

	Cap.
Paine, 1737-1809	II
Hall, *c.* 1740-*c.* 1820	II
Spence, 1750-1814	II
Godwin, 1756-1836	II
Babeuf, 1760-1797	I
Saint-Simon, 1760-1825	III
Buonarroti, 1761-1837	I
Fichte, 1762-1814	XIX
Owen, 1771-1858	VIII y X
Fourier, 1772-1837	V
Sismondi, 1773-1842	VII
Lamennais, 1782-1854	XVII
Morgan, John Minter, 1782-1854	IX
Thompson, 1783-1833	IX
Hodgskin, 1783-1869	IX
King, 1786-1865	X
Cabet, 1788-1856	VI
Bazard, 1791-1832	IV
Hetherington, 1792-1849	XII
Enfantin, 1796-1864	IV
Buchez, 1796-1865	XV
Leroux, 1797-1871	IV
Gray, 1799-1850	IX
Huber, 1800-1869	XXIV
Lovett, 1800-1877	X
Smith, J. E., 1801-1857	X
Pecqueur, 1801-1887	XV

	Cap.
Tristán, Flora Celestina, 1803-1844	XVI
Feuerbach, 1804-1872	XXII
O'Brien, 1805-1864	XII
Mazzini, 1805-1872	XXIII
Maurice, 1805-1872	XXIV
Blanqui, 1805-1881	XIII
Mill, J. S., 1806-1873	XXV
Ledru-Rollin, 1807-1874	XXIII
Weitling, 1808-1871	XIX
Considérant, 1808-1893	V
Proudhon, 1809-1865	XVIII
Barbès, 1809-1870	XIII
B. Bauer, 1809-1882	XXI
Bray, J. F., 1809-1895	XI
Neale, 1810-1892	XXIV
Blanc, 1811-1882	XIV
Jones, Lloyd, 1811-1886	XXIV
[Herzen, 1812-1870]*	
Hess, 1812-1875	XX
[Bakunin, 1814-1876]*	
Grün, 1817-1887	XX
Harney, 1817-1897	XII
Marx, 1818-1883	XXI y XXII
Jones, Ernest, 1819-1869	XII
Kingsley, 1819-1875	XXIV
Engels, 1820-1895	XXI y XXII
Ludlow, 1821-1911	XXIV

* Se estudia en el vol. II, *Marxismo y anarquismo, 1850-1890.*

PRÓLOGO

Este libro, aunque por sí mismo constituye una unidad, será el primero de una serie que formará una historia general del pensamiento socialista. Aproximadamente abarca desde 1789 hasta mediados del siglo XIX; pero aun dentro de los límites que yo mismo me he puesto, deja fuera algo que pertenece a este periodo. La mayor de esas omisiones es la relativa al socialismo ruso, desde los proyectos de nacionalización de la tierra de Pestel, en la década de 1820, hasta Belinski, Herzen y Bakunin, quienes actuaron bastante antes de 1850. Esta omisión es deliberada y quedará reparada en el volumen segundo. He creído más conveniente posponer el estudio de Herzen y Bakunin a fin de poder enlazarlos directamente con desarrollos posteriores: a Herzen con Chernishevski y los naródniki, y a Bakunin con las luchas que dividieron a la Primera Internacional y con el desarrollo del anarquismo. En cambio, el estudio de varios pensadores de que trato en este volumen lo he continuado hasta después de 1850. Blanqui y Proudhon son ejemplos salientes de esto. Por otra parte, en el caso de Marx y Engels he procurado tratar sólo sus primeras fases, dejando que el desarrollo posterior de su pensamiento sea examinado en relación con los movimientos que ellos crearon o en los cuales influyeron durante la segunda mitad del siglo. Así pues, en este volumen no se intenta exponer el marxismo de una manera completa: termina no totalmente en el Manifiesto comunista, sino en la disolución de la Liga de los Comunistas después del eclipse del movimiento revolucionario de Europa al comenzar la década de 1850.

Quiero dejar sentado que esta obra no trata de ser una historia del socialismo, sino sólo del pensamiento socialista con las referencias al movimiento socialista que sean necesarias para explicar el pensamiento. En realidad, escribir una historia completa del socialismo sería tarea imposible para un solo autor y tendría que ser algo más extenso de lo que yo pienso escribir, aun en el caso de que tuviese los conocimientos necesarios. Incluso dentro de los límites más modestos de lo que intento, reconozco mis defectos. No sé ruso, casi nada de español, muy poco de italiano y no mucho de alemán; y me desagrada tanto leer alemán que lo evito siempre que puedo. Por consiguiente, tiendo a valerme de traducciones inglesas o francesas, cuando existen, de obras escritas en aquellas lenguas, y sólo acudo a los originales en alemán de obras traducidas cuando

necesito asegurarme de que la versión de algún pasaje no está equivocada. Tiendo también a tomar mi material alemán mucho más de segunda mano, cuando no existen traducciones, que cuando se trata de obras escritas en inglés o francés; y creo que mis lectores más expertos fácilmente descubrirán esto por sí mismos, aunque espero no haberme dejado extraviar demasiado.

El segundo volumen de esta obra está ya bosquejado a medias. Además de incluir a los precursores rusos omitidos, trata principalmente de las últimas fases del marxismo hasta la aparición de los partidos socialdemócratas del último cuarto del siglo XIX, de la Primera Internacional, la Comuna de París y la división de marxistas, anarquistas y de los que, como los fabianos y los laboristas independientes de Inglaterra, no eran ni lo uno ni lo otro, y también del desarrollo de la doctrina social cristiana posterior a 1850 y del movimiento alemán peculiarmente llamado con frecuencia “socialismo académico” o “socialismo de cátedra”. Menciono estos hechos porque ayudan a explicar la omisión en este volumen de varios socialistas no rusos que empezaron a actuar bastante antes de 1850; por ejemplo: Rodbertus, Lassalle y Von Ketteler en Alemania; Colins, Kats y De Keyser en Bélgica, y algunos de los precursores italianos y españoles.

Respecto a este volumen, primero debo expresar mi gratitud a varias personas, sobre todo a mi colega Isaiah Berlin, quien ha leído en pruebas todo el libro y que me ha ayudado a mejorarlo considerablemente de acuerdo con su crítica sagaz y admirable. También debo indicaciones valiosas a mis colegas el doctor H. G. Schenk y John Plamenatz, que leyeron algunos capítulos y me corrigieron varios pasajes en que me había desorientado. También le estoy muy agradecido a mi cuñado Raymond Postgate, así como a mi amigo H. L. Beales, por el préstamo de libros que no me hubiese sido fácil obtener por otro lado; y, como siempre, debo mucho a la incansable ayuda de mi secretaria, Rosamund Broadley, quien, milagrosamente, puede entender mi letra y perdonármela.

Con mi esposa estoy tan a menudo en deuda que generalmente acabo por no darle las gracias.

G. D. H. COLE

All Souls College, Oxford

Julio de 1952.

INTRODUCCIÓN

La imposibilidad de definir el socialismo ha sido puesta de relieve con frecuencia y considerada a veces un reproche. Pero ni en política ni en moral hay ninguna idea o sistema importante capaz de ser exactamente definido. ¿Quién puede definir satisfactoriamente lo que es la democracia, la libertad, la virtud, la felicidad, el Estado, el individualismo o el socialismo? Lo más que puede intentarse en casos como éstos, con alguna probabilidad de éxito, es descubrir algún núcleo central del significado que esté presente, con adiciones distintas, en todos o en muchos de los diferentes usos de las palabras de que se trate, pero que, casi seguramente, nunca se encontrará solo, sin alguna adición. El descubrimiento de ese núcleo central no bastará para que comprendamos esas palabras, porque los significados añadidos forman parte no menos esencial de los significados adquiridos. Una palabra significa lo que es costumbre que signifique, o, para fines prácticos, por lo menos, lo que es o ha sido generalmente costumbre que signifique para personas cuyas expresiones debemos tener en cuenta. Sin embargo, si podemos encontrar un núcleo central al significado, estaremos en mejores condiciones para comprender sus diferentes usos, y en la búsqueda de este núcleo es un primer paso valioso averiguar cómo empezó a emplearse la palabra.

No se sabe quién empleó por primera vez los vocablos socialismo y socialista. Hasta donde se sabe, aparecieron impresos por primera vez en italiano en 1803, pero con un sentido que no tiene relación con ninguno de sus significados posteriores. Después no se encuentran huellas de ellos hasta 1827, cuando la palabra socialista fue empleada en el owenista Cooperative Magazine para designar a los partidarios de las doctrinas cooperativistas de Owen. La palabra socialisme apareció, que se sepa, por primera vez impresa en el periódico francés Le Globe en 1832. Este periódico estaba entonces dirigido por Pierre Leroux, que había hecho de él el órgano principal de los sansimonianos; y la palabra socialisme fue empleada como caracterización de la doctrina sansimoniana. La palabra la emplearon con frecuencia Leroux y Reynaud durante la década de 1830 en su Nouvelle Encyclopédie y en otros escritos, y pronto llegó a usarse en un sentido más amplio para incluir a varios grupos que aspiraban a alguna clase de orden social nuevo, basado en una concepción económica y social de los

derechos humanos. Después, tanto socialismo como socialista fueron empleadas muy a menudo en Francia y en la Gran Bretaña, y pronto pasaron a Alemania, a otros países europeos y también a los Estados Unidos. Es muy probable que se emplearan oralmente antes de que las escribieran: las más antiguas acepciones que se conocen no hacen pensar en que se creyese que fueran palabras recientemente acuñadas, aunque acaso lo eran. Eran términos convenientes y muy naturales para describir ciertas actitudes y proyectos de reorganización social para los cuales, hacia la tercera década del siglo XIX, se hizo necesaria en el lenguaje corriente una etiqueta de amplia identificación.

Es bastante fácil ver, de un modo general, lo que querían dar a entender con ellas quienes las usaban como lemas clasificadores. Estaban formadas con la palabra social, y se aplicaban lo mismo a las personas que defendían doctrinas para las que se creía apropiada tal designación, como a las doctrinas profesadas por ellas. En este sentido, la palabra social contrastaba con la palabra individual. Socialistas eran los que, oponiéndose a que se subrayaran en forma predominante las exigencias del individuo, hacían resaltar el elemento social en las relaciones humanas y trataban de poner en primer lugar ese aspecto en el gran debate acerca de los derechos del hombre que desencadenó en el mundo la Revolución francesa y también la revolución simultánea en el campo económico. Antes de que se llegara a usar la palabra socialismo, los hombres habían hablado de "sistemas sociales", queriendo decir poco más o menos lo mismo. La palabra socialistas denotaba a quienes defendían alguno de los muchos "sistemas sociales" que luchaban entre sí y que coincidían en la hostilidad contra el orden individualista que prevalecía en lo económico, y contra el predominio concedido a las cuestiones políticas sobre las sociales y económicas en las opiniones y actitudes contemporáneas acerca de las relaciones humanas y de la ordenación justa de los asuntos públicos.

Los grupos a los que de este modo se llamó originalmente socialistas fueron principalmente tres, aunque hubo muchos grupos menores que representaban tendencias en gran parte similares. En Francia eran los sansimonianos y los furieristas, y en la Gran Bretaña los owenianos, que en 1841 adoptaron oficialmente el nombre de socialistas. Saint-Simon, Fourier y Robert Owen coincidían, a pesar de sus muchas diferencias, en el punto de vista esencialmente social. Esto era verdad por lo menos en tres sentidos diferentes, aunque relacionados. En primer lugar, los tres consideraban la "cuestión social", con mucho, la más importante de todas, e insistían en que, por encima de todo, la tarea de los hombres de bien era promover la felicidad y el bienestar generales.

En segundo término, los tres consideraban esta tarea completamente incompatible con la continuación de cualquier orden social que se basara en una lucha de competencia entre los hombres por obtener los medios de vida, o que la fomentase. En tercer lugar, los tres desconfiaban mucho de la “política” y de los políticos, y creían que la dirección futura de los asuntos sociales deberían ejercerla, principalmente, no los parlamentos ni los ministros, sino “los productores”, y que si el aspecto económico y el social de los asuntos humanos pudieran organizarse de manera adecuada, las formas tradicionales del gobierno y de la organización política serían pronto invalidadas, y un mundo nuevo de paz y colaboración internacional remplazaría al antiguo de los conflictos dinásticos e imperialistas. Esta desconfianza hacia la “política” y esta creencia en que el orden “político” estaba destinado a ser remplazado pronto por una dirección mejor de los asuntos humanos las compartían, desde luego, muchos pensadores de principios del siglo XIX que no eran socialistas en sentido estricto, como Victor Hugo, por ejemplo. El contraste entre la actitud “política” y la “social” ante los problemas de la humanidad penetra mucho del pensamiento del periodo que sigue a las guerras napoleónicas.

En esta coincidencia había diferencias considerables. Los furieristas y los owenianos eran creadores de comunidades; se propusieron invalidar las sociedades antiguas y cubrir la Tierra con una red de comunidades locales fundadas en una base verdaderamente social, y creían que estas nuevas fundaciones podían, sin violencia ni revolución, remplazar las estructuras existentes por el mero efecto de su superioridad para promover el bienestar de los hombres. Por otra parte, los sansimonianos creían firmemente en las virtudes de una organización y una planificación científica en gran escala, y aspiraban a transformar a los Estados nacionales en grandes corporaciones productoras dominadas por hombres de ciencia y de gran capacidad técnica, y a enlazar a estos Estados regenerados mediante grandes planes de desarrollo económico y social de amplitud mundial. Los owenianos y los furieristas en su mayor parte evitaban la actividad política en el sentido corriente del término, mientras que los sansimonianos tendían a apoderarse de los Estados y los gobiernos y a transformarlos de manera conveniente a sus nuevos propósitos.

Asimismo, mientras los discípulos de Fourier pensaban sobre todo en un cultivo intensivo de la tierra y relegaban la industria y el comercio a posiciones inferiores, los owenianos se dieron cuenta de la importancia de la Revolución industrial y pensaban en una nueva sociedad basada en un equilibrio de la agricultura y la industria, y los sansimonianos fijaron principalmente la atención

en grandes obras de ingeniería (apertura de canales, irrigación, construcción de caminos y ferrocarriles) y en la organización de los bancos y de las finanzas como instrumentos de planificación económica en gran escala.

Había, pues, grandes diferencias, pero el elemento común a las tres doctrinas bastaba, sin embargo, para darles en el lenguaje popular el mismo nombre. Las tres eran enemigas del individualismo, del sistema económico de la competencia y de la idea de que una ley económica natural por sí misma produciría el bien general sólo con que los políticos se abstuviesen de seguir regulando los problemas económicos a la vez que reforzaban los derechos de propiedad. Las tres defendían, en contra del laissez faire, la opinión de que los asuntos económicos y sociales necesitaban una organización colectiva de carácter positivo para fomentar el bienestar, y que esta organización habría de basarse, en cierto modo, en un principio de cooperación y no de competencia. En 1839, el economista Jérôme Blanqui, en su precursora Histoire de l’économie politique en Europe (1837-1842), los denominaba a todos “socialistas utópicos”, nombre que había de quedar permanentemente unido a ellos por haberlo adoptado Marx y Engels en el Manifiesto comunista.

Así pues, socialismo, tal como la palabra se empleó primero, significaba ordenación colectiva de los asuntos humanos sobre una base de cooperación, con la felicidad y el bienestar de todos como fin y haciendo resaltar, no la “política”, sino la producción y la distribución de la riqueza y la intensificación de los influjos “socializantes” en la educación de los ciudadanos a lo largo de toda su vida mediante formas cooperativas de conducta, en contra de las de competencia, y mediante actitudes y creencias sociales. De aquí se sigue que todos los “socialistas” estaban profundamente interesados en la educación y que consideraban que una buena educación social era un fundamental “derecho del hombre”.

Adviértase que en esta definición de las características comunes de la doctrina “socialista” primitiva no se habla para nada del proletariado ni de una lucha de clases entre éste y la clase capitalista o patronal. No se hace referencia alguna a estos conceptos porque, salvo muy secundariamente, apenas tienen cabida entre las ideas de esas escuelas socialistas, aunque, por supuesto, fueran preponderantes en el movimiento de Babeuf y pronto volverían a serlo en las luchas sociales de las décadas de 1830 y 1840. Ni Saint-Simon ni Fourier ni Robert Owen pensaron para nada en una lucha de clases entre capitalistas y trabajadores como clases económicas rivales, ni creyeron que realizar sus

proyectos implicaba una gran batalla entre el proletariado y la burguesía. Todos coincidían en que, tal como las cosas estaban, los trabajadores eran víctimas de una explotación; todos se presentaban como defensores de los derechos de la que Saint-Simon llamó la classe la plus nombreuse et la plus pauvre; todos atacaron la indebida desigualdad de la propiedad y de los ingresos, y exigían la regulación y limitación de los derechos de propiedad. Pero más bien pensaban que los abusos del sistema de propiedad nacían de las exigencias excesivas de les oisifs —los ociosos— (otra expresión de Saint-Simon) y no de la explotación del obrero por su patrón, lo cual más tarde consideraron, en general, una consecuencia secundaria del sistema de privilegios oligárquicos. Ni ha de olvidarse que "la clase más numerosa y más pobre" todavía la formaban, en todas las naciones, principalmente los campesinos y no los obreros industriales. Saint-Simon esperaba que les industriels, tanto los patrones como los obreros, se unieran en la lucha contra las antiguas clases privilegiadas y los viejos Estados que mantenían el poder de que disfrutaban. Deseaba que los hombres fuesen retribuidos estrictamente de acuerdo con sus verdaderos servicios, doctrina de la cual sus partidarios sacaron la deducción lógica de que la herencia debía ser suprimida. Estaba completamente dispuesto a que les grands industriels obtuviesen grandes ingresos en pago de grandes servicios al público. Fourier deseaba limitar la participación de los capitalistas y de los gerentes a una proporción determinada del producto total, y también establecer un impuesto progresivo sobre los ingresos debidos a la propiedad, pero no trataba de suprimir los derechos de propiedad o de imponer igualdad en los ingresos. Owen quería que el capital recibiese sólo un dividendo fijo o máximo, y que las ganancias excedentes se dedicasen al desarrollo de los servicios sociales en beneficio general, y también creía que, con el tiempo, a medida que las instituciones de la nueva sociedad se desarrollasen, el deseo de ser más ricos que los demás desaparecería y que los dueños del capital renunciarían voluntariamente a su parte. Ni él ni Fourier, coincidiendo en esto con Saint-Simon, concebían sus planes como invocación a una lucha de masas entre la clase patronal y la obrera.

Así sucedió que Fourier, día tras día y año tras año, esperó en vano a que los capitalistas que estuviesen dispuestos a financiar las comunidades propuestas por él respondiesen a sus demandas; mientras, Owen gastó su dinero y el de sus amigos en sus "aldeas cooperativas" y anduvo siempre en busca de hombres ricos capaces de comprender la belleza de sus ideas. Saint-Simon también soñaba en ricos que le ayudasen, y sus sucesores a veces los encontraron. En realidad, su discípulo más conocido, Enfantin, llegó a ser director de un ferrocarril, y otros sansimonianos, como los hermanos Pereire, representaron

papeles principales en el mundo financiero. El socialismo en sus primeros tiempos, y tal como entonces se entendía esta palabra, desde luego no fue una doctrina de lucha de clases entre el capital y el trabajo.

La doctrina de la lucha de clases, sin embargo, no sólo existió mucho antes de que se emplease la palabra socialista, sino que tuvo sus escuelas doctrinales propias y variantes de opinión, que fueron consideradas distintas de las del "socialismo". Los principales exponentes de la lucha de clases en las décadas de 1820 y 1830 fueron aquellos que, en la extrema izquierda del radicalismo, volvían la vista atrás buscando inspiración en Gracchus Babeuf y en la Conspiration des Égaux (Conspiración de los Iguales) de 1796. Las palabras babouvisme y babouviste fueron de uso frecuente en Francia, especialmente después de la Revolución de 1830; y la palabra prolétarien estaba especialmente asociada con la tradición babouviste. Los partidarios de Babeuf, como los owenianos, los furieristas y los sansimonianos, hacían resaltar la "cuestión social", y a veces se mezclaban estos grupos bajo el nombre general de "socialistas". Pero hasta mucho después de 1830 era más frecuente establecer una diferencia, sobre todo a causa de que, mientras los sansimonianos y los furieristas eran grupos organizados y reconocidos (como lo eran los owenianos en la Gran Bretaña), el babouvisme era una tendencia más bien que una secta, y sus exponentes se hallaban entre los miembros de sociedades y clubes democráticos y revolucionarios que públicamente no hacían profesión de él, como una doctrina, sino que lo consideraban más bien una expresión importante de la izquierda jacobina y un primer intento de llevar la Revolución de 1789 hasta su última conclusión lógica.

Comunismo fue otra palabra que empezó a usarse en Francia durante la fermentación social que siguió a la Revolución de 1830. No es posible decir exactamente cómo y cuándo surgió, pero la advertimos por primera vez en relación con algunas de las sociedades revolucionarias secretas de París durante la década de 1830 y sabemos que se hizo de uso corriente en la de 1840 principalmente para designar las teorías de Étienne Cabet. Tal como la usaban los franceses, evocaba la idea de la commune como la unidad básica de la vecindad y el gobierno autónomo, e indicaba una forma de organización social basada en una federación de "comunas libres". Pero al mismo tiempo sugería la noción de communauté, la de tener cosas en común y de propiedad común; bajo este aspecto fue desarrollada por Cabet y sus partidarios, mientras que el otro aspecto la relacionaba más bien con los clubes clandestinos de extrema izquierda y, a través de ellos, con los de revolucionarios exiliados, por medio de

los cuales pasó a ser empleada en el nombre de la Liga de los Comunistas de 1847 y en el del Manifiesto comunista de 1848. Parece ser que en la Gran Bretaña la palabra comunista se empleó por primera vez en 1840, importada de Francia por el oweniano John Goodwyn Barmby, en sus cartas de París publicadas en The New Moral World. La usaba sobre todo refiriéndose a los partidarios de Cabet, que habían sido muy influidos por el owenismo. En la década de 1840 se le empleó con frecuencia en relación con "socialismo", pero generalmente como distinta de éste y con significación algo más militante. Fue deliberadamente elegida por el grupo para el cual Marx y Engels prepararon el Manifiesto comunista porque implicaba más que la palabra socialista la idea de lucha revolucionaria y tenía al mismo tiempo una conexión más clara con la idea de propiedad y goce comunes. Era, según ha explicado Engels, menos "utópica": se prestaba mejor a ser asociada con la idea de la lucha de clases y con la concepción materialista de la historia.

Hasta ahora hemos hablado de palabras y de las ideas y escuelas de pensamiento y acción a las que designaron cuando fueron empleadas por primera vez. Pero, por supuesto, muchas de las ideas habían existido mucho antes de que esas escuelas naciesen. No había nada nuevo en acentuar las exigencias de la sociedad en contra del individuo; tampoco en denunciar las desigualdades sociales o en acusar a los ricos de explotar a los pobres, ni en afirmar la necesidad de una educación de todos los ciudadanos en los principios de la moralidad social o en proponer la comunidad de bienes. Desde luego, tampoco había novedad en escribir utopías sociales, o en reclamar para todos los hombres derechos tanto económicos como civiles y políticos. Por consiguiente, es muy natural que las palabras que se emplearon para designar a furieristas, sansimonianos, owenianos, icarianos (partidarios de Cabet) y las demás sectas de principios del siglo XIX se aplicaran antes de mucho tiempo a pensadores y proyectistas cuyas ideas, en cierto modo, parecían análogas a las de aquéllos. Las etiquetas de "socialista", "comunista" y más tarde "anarquista" vinieron a emplearse con referencia a toda clase de doctrinas periclitadas que daban especial importancia a la vida en común, a la propiedad colectiva, a la educación en la moralidad social o a la planificación social colectiva y al control del ambiente de hábitos e instituciones que moldeaban la vida humana.

En Francia, donde se originó gran parte de la teoría socialista, el pensamiento de los hombres se volvió naturalmente en primer lugar a todos los precursores inmediatos de Saint-Simon y de Fourier, a aquellos que, como los filósofos de la Ilustración del siglo XVIII, habían escrito, a menudo en forma de utopías, las

críticas más mordaces de la sociedad coetánea. Hallaron anticipaciones de socialismo y de comunismo en las obras de Morelly (Code de la nature, de 1755, alguna vez atribuido a Diderot), del abad Bonnot de Mably (Entretiens de Phocion sur les rapports de la morale avec la politique, de 1763, y otras obras) y, antes aun, en el Testament del cura Meslier (muerto hacia 1730), que entonces sólo se conocía en una versión incompleta publicada por Voltaire. Encontraron elementos de la doctrina socialista en el Discours sur l'origine de l'inégalité (1755) de Rousseau, con su apasionada denuncia de los peligros que nacen de la propiedad privada, e incluso en el estatismo del Contrato social (1762). Volvieron su atención a la defensa de la educación hecha por Condorcet, considerándola un derecho humano, y también a su profético Esquisse del progreso del espíritu humano.

Esta vuelta hacia el siglo XVIII necesariamente los llevó a mirar aún más atrás. Mably había construido conscientemente sobre la República de Platón; y él, Rousseau y otros muchos habían vuelto a las explicaciones de Plutarco sobre la Constitución de la antigua Esparta. A través de estos intermediarios, la genealogía de socialismo y comunismo fue rastreada hasta el mundo clásico, mientras que otros redescubrían la Revuelta de los Campesinos de 1381 y otras insurrecciones campesinas, o daban gran importancia al "comunismo" de la Iglesia cristiana primitiva y a los elementos comunistas en la vida monástica de la Edad Media. Por otra parte, algunos buscaban el socialismo en la Utopía (1516) de Moro, en la Ciudad del Sol (1623) de Campanella y en otros escritos del Renacimiento. En la Gran Bretaña, Robert Owen vio atraída su atención por Francis Place hacia el tratado de finales del siglo XVII sobre Colledges of Industry, del cuáquero John Bellers, donde Owen encontró una anticipación de algunas de sus propias ideas acerca de los problemas de la pobreza y el desempleo; y no fue necesario un largo recorrido de Bellers a Peter Chamberlen, o a los grupos más radicales entre los puritanos de la Guerra Civil y de los periodos de la Commonwealth —los "niveladores" y los "cavadores"—, aunque esta búsqueda no fue muy desarrollada hasta mucho después.[1] Los anabaptistas de Münster también fueron declarados, por amigos y enemigos, contribuyentes a la genealogía de las doctrinas socialistas y comunistas.

En este volumen no me propongo tratar la historia de esas anticipaciones, reales o imaginarias, de los movimientos socialistas y comunistas del siglo XIX. Las hago a un lado no porque no tengan importancia, sino porque caen fuera del tema que en este momento me dispongo a tratar. De todos modos, me propongo remontarme a una fecha anterior en unos cuarenta años a la época en que los

términos socialismo y socialista se hicieron de uso corriente, porque la historia de los movimientos del periodo anterior a las guerras napoleónicas no puede entenderse del todo sin considerar la gran Revolución francesa y los cambios políticos, económicos y sociales causados por ella. Es ya un lugar común decir que desde 1789 en adelante Europa sufrió tres clases de cambios revolucionarios: el político y social, simbolizado por los acontecimientos de Francia y su repercusión en otros países; el industrial, señalado por la introducción de la máquina de vapor y la aplicación difundida de técnicas científicas a la fabricación y a la ingeniería civil y mecánica, y el agrario, que introdujo grandes avances en los métodos de cultivo de la tierra, en la crianza del ganado y en el carácter de la vida rural. Claro que estas tres revoluciones enlazadas no empezaron todas en 1789. Las revoluciones industrial y agraria no pueden ser referidas a un solo año o a un solo acontecimiento: la máquina de vapor, tal como Watt la dejó, fue el resultado de una larga serie de inventos y mejoras, y la nueva agricultura se desarrolló gradualmente, sin ningún acontecimiento que señale su comienzo. Sólo de la revolución política puede decirse en qué año determinado empezó, y su contenido social se había ido preparando mucho antes de que la toma de la Bastilla proclamase al mundo el final del antiguo régimen.

Por consiguiente, 1789 no es ni puede ser un punto de partida exacto; pero en general servirá bastante bien para mi propósito, porque en este libro me ocupo sobre todo de ideas y sólo secundariamente de acontecimientos y movimientos. En el terreno de las ideas, 1789 es la línea divisoria porque los hombres lo creyeron así y en su mente, desde entonces, dieron a sus ideas y proyectos una forma diferente, como adelantados que avanzan por un nuevo mundo en formación.

I. LA GRAN REVOLUCIÓN FRANCESA Y LA CONSPIRACIÓN DE GRACCHUS BABEUF

AUNQUE el socialismo, en un sentido, empezó mucho antes, y en otro sentido algunas décadas después de la gran Revolución francesa, hay, como hemos visto, razones suficientes para tomar el año 1789 como punto de partida para un estudio del desarrollo de las ideas socialistas modernas. Éste es el momento desde el cual es posible seguir, no sólo un desarrollo continuo en la esfera del pensamiento, sino también una conexión creciente entre el pensamiento y los movimientos que tratan de darle expresión práctica. A los teóricos socialistas y comunistas del siglo XVIII no siguió ningún movimiento, ni siquiera en el terreno de la teoría: fueron pensadores casi aislados que se hallaban en la periferia de un vasto movimiento intelectual con un gran contenido democrático y liberal, pero sin nada específicamente socialista en sus ideas esenciales; en todo caso, nada más que una creencia en la felicidad humana como objetivo de la política social y en la perfectibilidad humana como posible objetivo que habría de ser alcanzado por el progreso continuo de "la Ilustración" (les lumières). Los "socialistas" del siglo XVIII fueron, en primer lugar y sobre todo, moralistas y reformadores morales. Denunciaron con gran fervor humanitario la coexistencia de riqueza y pobreza, de lujo e indigencia, y buscaron el origen de estos males y la corrupción que, debida a ellos, conducía a malas instituciones políticas y sociales. Sostenían que los hombres eran depravados, no por una maldad natural, sino porque vivían en un medio malo que fomentaba el lujo, el orgullo y la opresión, y condenaba a la mayoría a vivir en condiciones degradantes de servidumbre y necesidad. Estos críticos sociales no eran necesariamente en modo alguno revolucionarios y rebeldes: algunos de ellos hicieron sólo modestas propuestas prácticas de cambio y la mayoría pusieron su esperanza mucho más en la educación y en el desenvolvimiento de la racionalidad que en un levantamiento de los oprimidos. Tendían o a escribir "utopías" o a construir modelos de una sociedad perfecta y reglas para su conducción; pero las utopías del siglo XVIII no eran proyectos prácticos de organización social, sino sueños agradables que daban una lección de actitud y conducta morales. Al principio no hubo ninguna relación entre estos proyectos de una sociedad nueva y algún movimiento popular, y mucho menos un

movimiento proletario, que tratase de realizarlos. La noción misma del proletariado como fuerza revolucionaria no es anterior a Babeuf. Las doctrinas “sociales” que prepararon el camino para los movimientos socialistas del siglo XIX eran, principalmente, exposiciones éticas no de cómo eran las relaciones humanas, sino de cómo debían ser.

Pero durante los años que siguieron inmediatamente a la toma de la Bastilla y a la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, “la cuestión social” apareció por primera vez en el primer plano, no sólo como un problema moral para un grupo de intelectuales y reformadores, sino como un insistente tema práctico que implicaba un conflicto real y amenazador entre los ricos y los pobres, entre los propietarios y los no propietarios, entre las clases privilegiadas de la antigua sociedad y los no privilegiados del “tercer estado” (Tiers État). El primer signo claro de esto vino del campo más que de las ciudades: fue la quema de los títulos de propiedad, el saqueo de los palacios campestres y la huida de muchos de los nobles feudales y de sus allegados. Pero en las ciudades también hubo indicaciones de la lucha que se aproximaba, en las demandas contenidas en los cahiers procedentes de las zonas obreras y en el desarrollo de clubes y de sociedades en los que predominaban los miembros de la clase obrera, o en todo caso los artesanos. De estas dos manifestaciones, la de los campesinos era por supuesto la mayor y la de importancia más inmediata; y también fue la que tuvo más éxito, porque en general los campesinos consiguieron lo que exigían: la tierra y verse libres de las exacciones feudales. No fue así para los artesanos: la revolución nada tenía que ofrecerles en el sentido de ventajas económicas inmediatas. Llegaron a ser ciudadanos, pero no propietarios, e incluso sus derechos de ciudadanía fueron pronto tema de sañudos debates entre las facciones rivales que discutían acerca de la nueva Constitución de la República Francesa. En 1793 parecían, por el momento, tener seguros al menos los derechos políticos; pero la Constitución democrática de aquel año nunca llegó a implantarse. Los pobres de la ciudad quedaron defraudados por los frutos de la revolución; se les negó el reconocimiento anticipado de sus derechos como “hombres y ciudadanos”. Parte de ellos reaccionaron adhiriéndose a los dirigentes que les prometieron la reivindicación de esos derechos, y empezaron a unir la petición de igualdad política a la demanda de trabajo y de pan para los muchos obreros que se habían quedado sin empleo por las dislocaciones económicas que acompañaron a la revolución.

En efecto, los acontecimientos del periodo comprendido entre 1789 y la derrota de la Conspiración de los Iguales, dirigida por Gracchus Babeuf pocos años más

tarde, hizo por primera vez de la lucha de clases, aunque en pequeña escala y momentáneamente, una realidad manifiesta en la sociedad moderna, y en el curso de la batalla entre ricos y pobres condujo a que fuesen formuladas las doctrinas socialistas que, no siendo seguidas nunca más que por un pequeño número de partidarios, representaban, sin embargo, un nuevo elemento en el desarrollo histórico de la sociedad occidental.

A fin de precisar el carácter de estos conflictos, en los cuales adquirieron forma por vez primera movimientos de acción precursores del socialismo moderno, es necesario decir algo del significado de la gran Revolución francesa como una fuerza social, es decir, en lo que se refiere a algo más que a sus implicaciones puramente políticas. Se ha dicho con frecuencia que los dirigentes de la revolución, tanto los moderados, los girondinos, como los jacobinos, se proclamaron a sí mismos firmes mantenedores del derecho de propiedad, así como de la libertad civil y política, y que nada estaba más lejos de su pensamiento que desafiar a la propiedad privada y tratar de sustituirla por una especie de propiedad común de los medios de producción. Esto es verdad si exceptuamos al pequeño grupo que pronto se reunió alrededor de Gracchus Babeuf. Los jacobinos, lo mismo que los partidos que se hallaban a su derecha, creían en la necesidad de la propiedad privada y en la necesidad de extenderla a una parte mucho más grande del pueblo. Defendieron la división de los latifundios y, asimismo, la abolición de las exacciones feudales y la enajenación de los grandes privilegios y de los derechos de propiedad que llegaron a estar en poder de la Iglesia; pero aspiraban a difundir la propiedad más bien que a destruirla, y los ataques que hicieron contra los derechos de propiedad establecidos los justificaron basándose, sea en que las formas de propiedad que atacaban eran antisociales y violaban, de una manera que no podía defenderse, los derechos del hombre; o, poco más tarde, después de estallar las guerras revolucionarias, basándose en que las necesidades de la salud pública tenían que sobreponerse, por el momento, a otras consideraciones. Al abolir los derechos feudales de la nobleza y al colocar la propiedad de la Iglesia a la disposición del nuevo Estado, los dirigentes de la revolución establecieron una distinción muy clara entre las “injusticias de la propiedad”, que atacaban, y los derechos de propiedad, que se preocupaban por defender y hacer más sagrados, limpiándolos de las exigencias injustificadas que habían crecido alrededor de ellos. Los derechos feudales no les parecían formas legítimas de propiedad, sino interferencias intolerables con los derechos legítimos de propiedad, los cuales pertenecían o deberían pertenecer a la masa de la población rural. Pensaban de sí mismos que no estaban atacando a la propiedad, sino liberando a la propiedad

campesina al abolir aquellos derechos, y, al mismo tiempo, que estaban liberando al derecho de propiedad de las clases productoras de exacciones impuestas sobre ellas por una nobleza no productora y por una corte parásita. De modo análogo, en el caso de la Iglesia, creían que las obligaciones que exigía del resto de la nación, por medio de la propiedad que había acumulado, significaban una exacción ilegítima más bien que un derecho irrevocable. Educados en la tradición del antiguo régimen, heredaron la doctrina del absolutismo político del Estado sobre la Iglesia, y en esto fueron reforzados por el erastianismo de la doctrina social proclamada en el Contrato social de Rousseau, y también en la mayor parte de los escritos de la Ilustración del siglo XVIII. Creían que, al atacar las exigencias feudales de la nobleza y las exacciones de la Iglesia, marchaban a la par con la corriente de la opinión nacional. Ésta, en realidad, avanzó con el ímpetu de la revolución más de prisa que las leyes, las cuales, en gran proporción, no hicieron más que sancionar lo que ya había sido realizado por la acción directa del pueblo.

En los primeros años de la revolución los nuevos dirigentes de la nación no atacaron la propiedad de los ricos, salvo cuando tomaba las formas de exigencias feudales o de explotación eclesiástica. Muchos de ellos tenían, sin duda, una creencia profunda en las malas consecuencias de una desigualdad económica excesiva, una actitud heredada de los filósofos políticos desde Fénelon en adelante y predicada oportuna e inoportunamente durante todo el siglo XVIII como una doctrina moral. Los filósofos del siglo XVIII que pueden ser considerados precursores importantes de la doctrina socialista (como Mably y, en otro sentido, Rousseau) nunca se cansaron de denunciar los males del lujo y de proclamar las virtudes de la vida sencilla; y los dirigentes de la revolución estaban profundamente penetrados del fervor moral de estos reformadores intelectuales. Sin embargo, no atacaron a los ricos como tales hasta que se vieron obligados a hacerlo por la necesidad del momento: en primer lugar, por la escasez que prevalecía y que los forzó a fijar los precios de los artículos de primera necesidad y a prohibir la acumulación y el acaparamiento, así como otras exacciones monopólicas a fin de prevenir el hambre, y, poco después, al añadirse las necesidades de la guerra, la cual obligó al Estado francés a hacer frente a sus gastos, que aumentaban rápidamente, apoderándose de todo el sobrante de la propiedad y de los ingresos que le parecían susceptibles de ser utilizados para satisfacer las necesidades inmediatas de la nación. En todo esto, los dirigentes del nuevo régimen no eran más que herederos de las tradiciones del antiguo; porque éste, del mismo modo que ellos, había mantenido la doctrina de que el Estado tenía, en caso de necesidad, un derecho absoluto a apoderarse

de la propiedad de los individuos cuando era necesario para la salvación del reino. Los dirigentes de la Revolución francesa habían heredado los conceptos de soberanía universal dominantes bajo el antiguo régimen. Se habían limitado a transferir estas concesiones a la nueva sociedad, que descansaba sobre la base de la soberanía popular. Pero los ataques al derecho de propiedad en interés de la salud pública habían sido considerados, y seguían siéndolo, excepcionales, sólo basados en las necesidades temporales de una nación en guerra o sitiada por el hambre. Nada había en ellos, al menos conscientemente, que significase un ataque a los derechos fundamentales de propiedad, y desde luego nada que fuese un deseo inmediato de sustituir con un régimen de propiedad común el sistema de derechos de propiedad individual que las condiciones anteriores parecían haber frustrado en lugar de favorecerlas. La revolución estaba sobre todo dedicada a difundir los derechos de propiedad entre los campesinos, a librarlos de los ilegítimos derechos feudales de acrecencia y a liberar al comercio y a las industrias urbanas de las trabas y exacciones del sistema corporativo. Se luchaba por el "verdadero" y "natural" derecho de propiedad contra el falso y "antinatural" sistema de privilegios y monopolio; y sus dirigentes, o la mayor parte de ellos, concebían esta batalla movida por el interés común de los no privilegiados: propietarios nuevos y antiguos, artesanos y obreros juntamente.

Sin duda, un gran número de los dirigentes más avanzados de la revolución habían asimilado nociones de comunismo utópico de los filósofos del siglo XVIII, sobre todo de Mably y Morelly, y se habían empapado en la doctrina del Discurso sobre el origen de la desigualdad de Rousseau, que atribuye los males de la civilización al desarrollo desordenado de los derechos de propiedad en los tipos más avanzados de sociedad civilizada. Sin embargo, aunque algunos de éstos pensaban en las utopías comunistas, basadas en una igualdad social completa, pocos de ellos incorporaban su ideal a la política práctica que pedían que fuese aceptada por las asambleas revolucionarias. Por ejemplo, Jean-Pierre Brissot, jefe girondino, a veces ha sido considerado un socialista precursor, pero nada más lejos de su pensamiento que la idea de adherirse a cualquier clase de comunismo o de propiedad colectiva como base para la reconstrucción inmediata de la sociedad francesa. En realidad, muchos de los más influidos por las teorías utópicas de comunismo del tipo de Mably y más inclinados en sus discursos a exaltar las virtudes de Licurgo y de la antigua Esparta figuraban, respecto a la política social, entre los más moderados en sus reclamaciones inmediatas.

En general, es justo decir que la mayor parte de los dirigentes de la Revolución francesa, incluyendo tanto a los jefes jacobinos como a los más moderados,

pensaban que la misión de la revolución era difundir los derechos de propiedad de tal manera que disminuyesen las desigualdades sociales más notorias y abolir las antiguas formas de privilegio, y esperaban, haciendo esto, liberar fuerzas económicas que, bajo un régimen de competencia sin privilegios, y de acuerdo con las doctrinas de los economistas, darían por resultado el máximo de producción de la riqueza y con ello el mayor bienestar para el mayor número de personas. Esto no impidió que los jacobinos, sobre todo, denunciaran continuamente los males de la desigualdad y las exacciones de los ricos, y que pidieran reformas drásticas en el sistema de impuestos para librar a los pobres de todas sus cargas, y que todo el costo del Estado recayera sobre el sobrante de los ingresos y la propiedad de los ricos. Pero estas denuncias representaban en parte una reacción contra la verdadera conducta antisocial de los ricos bajo la presión de la revolución y contra el predominio de las fuerzas antirrevolucionarias de los propietarios, y en parte representaban, también, el deseo de una igualdad social mayor, la cual se pensaba fundar en la distribución de la propiedad más que implicar un ataque a los derechos fundamentales de propiedad.

Es la tensión de la guerra, el exceso de sufrimientos y la derrota y decapitación del partido jacobino lo que se halla detrás de la aparición de la conspiración comunista de Babeuf y de su grupo. Antes de Babeuf se habían oído algunas voces que predicaban en el desierto en favor de la aplicación inmediata de los principios de comunidad y de propiedad común. Chappuis, especialmente, había presentado a la Asamblea Constituyente proyectos que anticipaban una parte de la doctrina social de Fourier, incluyendo un proyecto de comunidades colectivas muy parecidas a los falansterios de éste; pero Chappuis y algunos más que habían expuesto ideas semejantes seguían siendo desconocidos, excepto para muy pocos, y sus proyectos no ejercieron ningún influjo en el curso de los acontecimientos. Correspondería a Babeuf y a su grupo presentar, después del eclipse del partido jacobino y de la fuerte reacción contra el ímpetu de la revolución que se produjo bajo el Directorio, un plan casi completo de comunismo proletario, el cual puede considerarse el precursor no sólo de doctrinas socialistas posteriores de propiedad y explotación colectiva de los medios de producción, sino también de la idea de la dictadura del proletariado como manera de someter a las demás clases sociales y de derrotar los intentos de contrarrevolución.

A pesar del carácter esencialmente inédito de la Conspiración de los Iguales de Babeuf como el primer movimiento peculiarmente socialista del pueblo, como ya se ha dicho con frecuencia, poco o nada había que fuese nuevo en las

aspiraciones sociales de los conspiradores. Estaban reproduciendo y aplicando a la situación social contemporánea doctrinas de comunismo y de igualdad social que habían aprendido de Mably y de otros filósofos utopistas del siglo XVIII. Lo nuevo era la transformación de esas ideas utópicas en una forma de movimiento social que aspiraba al cambio inmediato de la sociedad existente y de sus instituciones, tanto económicas como políticas. Y no es, por supuesto, que el movimiento de Babeuf llegase nunca a ser una campaña revolucionaria de dimensiones nacionales. Halló apoyo, como les había sucedido a los jacobinos, más bien en las grandes ciudades y especialmente en París, donde tuvo partidarios sobre todo por la situación de carestía y de falta de trabajo que siguió a la revolución y por la resistencia de los campesinos emancipados a abastecer de lo necesario a las ciudades. Ni nunca pasó de dirigir más que a una pequeña parte, incluso, del proletariado urbano. Fue una conspiración de pocos que trataba de atraerse a los numerosos elementos urbanos descontentos principalmente a causa del hambre. Nunca tuvo el carácter de un movimiento de masas, ni siquiera de los obreros urbanos. Ésta es parcialmente la razón de por qué fue tan fácilmente destruido al brotar; pero incluso si hubiese arrastrado a muchos más partidarios urbanos, probablemente no habría podido triunfar frente al estado de opinión en el campo, que todavía era, en último término, el factor social dominante. Los campesinos, más afortunados, habiendo llegado a emanciparse de los derechos feudales y eclesiásticos y habiendo, por consiguiente, afirmado sus derechos de propiedad, no estaban ciertamente en disposición de unirse a un movimiento que tenía por fin establecer la comunidad de bienes y la explotación en común de los medios de producción. Este divorcio entre los habitantes del campo y las clases pobres de las ciudades se había acentuado demasiado a consecuencia de los primeros actos del régimen revolucionario, de modo que ningún movimiento de masas basado en ideas comunistas o socialistas tendría probabilidades de éxito. Por consiguiente, no sólo el babuvismo, sino también las ideas de la extrema izquierda jacobina eran inaplicables por el triunfo mismo de la revolución en el campo, y el proletariado urbano, incluso reforzado por muchos artesanos y maestros, era demasiado débil para servir de cimiento a una Francia nueva.

En realidad, el babuvismo fue esencialmente un producto de la decepción revolucionaria. Se había esperado demasiado de la revolución, y lo que parecía haberse logrado para la parte más pobre de la población urbana fue mayor miseria y sufrimiento. Los campesinos habían obtenido tierra, los obreros sólo hambre y falta de trabajo. Debía haber un culpable de esto; la revolución tenía que haber sido traicionada por alguien. ¿Por quién? Seguramente por los ricos,

que habían seguido viviendo con lujo mientras la inmensa mayoría sufría, y por quienes en nombre de la propiedad habían permitido que sucedieran esas cosas. Pero las protestas no fueron muy eficaces, a pesar de las calamidades, porque dividían a los revolucionarios incluso en las ciudades y no hallaban ningún eco en las aldeas.

Así pues, el socialismo, que había aparecido rápidamente durante la Conspiración de los Iguales en 1796, no fue más que algo marginal en relación con el desarrollo principal de la Revolución francesa. Su importancia estriba no en lo que realizó o pudo haber realizado en las circunstancias de aquel tiempo, sino en que se anticipó a movimientos posteriores, que se produjeron después de que la Gran Revolución había gastado su fuerza y que fueron consecuencia principalmente de desarrollos posteriores del capitalismo y de los nuevos derechos de la burguesía. Lo que hizo la Revolución francesa no fue crear el socialismo como movimiento social vivo y continuo, sino, más bien, convertir por primera vez en una lucha política el antagonismo entre ricos y pobres, y sustituir con ese antagonismo los anteriores entre las clases privilegiadas y las no privilegiadas, preparando el terreno para las prolongadas luchas sociales de la Europa del siglo XIX, de las cuales nació el movimiento socialista moderno.

Ya he dicho algo acerca del carácter general de la conspiración de Babeuf. Su historia se conoció por primera vez de una manera completa en el relato publicado en 1828 en Bruselas por Phillippe-Michel Buonarroti (1761-1837), descendiente de Miguel Ángel, quien desempeñó un papel importante en su desarrollo. Esta obra de Buonarroti vino a ser considerada casi un “manual de revolucionarios” durante los agitados años que siguieron a la Revolución francesa de 1830, y más tarde durante la conspiración revolucionaria que culminó en 1848. Traducida por Bronterre O’Brien, con interpolaciones de él mismo, tuvo alguna influencia en el pensamiento de la izquierda cartista en la Gran Bretaña, como también en el desarrollo de las teorías de la dictadura revolucionaria en la mayor parte de Europa. Más tarde, esa historia fue relatada de nuevo y de manera más completa —al haber podido usar documentos adicionales— por Advielle, cuyo libro sigue siendo hoy la fuente más útil para quienes desean estudiar el babuvismo. Su influencia perduró. Tengo en mi poder el ejemplar del libro de Advielle que William Morris regaló a Ernest Belfort Bax con esta dedicatoria: “Dedicado a E. Belfort Bax por William Morris con la condición de que el mencionado Bax escriba un claro relato del episodio de Babeuf”, cosa que se dispuso a hacer “el mencionado Bax”. La conspiración de Babeuf continuó siendo considerada por los socialistas revolucionarios, y es hoy

considerada por los comunistas, la primera manifestación clara del proletariado en una acción revolucionaria, proclamando con gran anticipación la nueva revolución que estaba destinada a completar la obra empezada en 1789.

En los relatos de Buonarroti y de Advielle es fácil ver cómo se desarrolló la conspiración. La derrota de los jacobinos y la ejecución de sus jefes principales habían dejado a una numerosa masa de partidarios descontentos sin nadie que la guiase, y la combinación de estos simples soldados del partido jacobino con la dirección proporcionada por el pequeño grupo de "conspiradores de Babeuf", incluyendo algunos militares, aportó el material para la sublevación. En la primitiva sociedad de Babeuf, la Union du Panthéon, había elementos sociales e ideológicos diversos, de los cuales el pequeño grupo íntimamente asociado con Babeuf se retiró para una conspiración secreta después de ser suprimida la Union por el Directorio. Este grupo, después de negociaciones difíciles, se puso de acuerdo con los jefes clandestinos de los jacobinos que quedaban con el único fin de que fuesen traicionados la víspera de la proyectada revuelta por uno de sus asociados militares, que desde el principio trabajó como espía en favor del Directorio. Babeuf y los otros jefes compañeros suyos fueron arrestados y la conspiración se vino abajo. En el juicio se les acusó de toda clase de intenciones sanguinarias; pero los documentos que se pueden considerar auténticos prueban que sólo habían proyectado apoderarse del poder con un grupo pequeño de jefes revolucionarios, que entonces establecerían un gobierno revolucionario apoyado por los partidarios que tenían en las sociedades locales de París, con la intención de convocar tan pronto como fuese posible a una asamblea nacional que habría de ser elegida con arreglo a los derechos políticos concedidos por la abortada Constitución de 1793, que nunca llegó a ser implantada.

En espera de que esa Constitución llegara a regir, Babeuf y sus partidarios se propusieron establecer una dictadura temporal, apoyada principalmente en los obreros de París; pero carecían de una teoría de la dictadura revolucionaria, más aún de la proletaria, salvo el considerarla un expediente transitorio durante un breve periodo, hasta llegar a una Constitución completamente democrática cimentada en el sufragio de los varones. Sin embargo, trataron de tomar inmediatamente, sin esperar a que la Constitución fuera implantada, medidas muy importantes para la expropiación y redistribución de la propiedad, sobre la base de la posesión y goce común de todos los bienes. "La naturaleza —proclamaron en la primera sección del Manifiesto de los iguales— ha dado a todos los hombres el mismo derecho a gozar de todos los bienes", y sobre esta base proponían la expropiación inmediata de toda propiedad que perteneciese a

las corporaciones y a los enemigos del pueblo, y al mismo tiempo la abolición de todos los derechos de herencia, de tal modo que la propiedad que todavía quedase en manos privadas pasaría en el transcurso de una generación a propiedad comunal. Con arreglo a los planes preparados por Babeuf, Francia habría de dividirse en nuevos distritos administrativos, en los cuales la propiedad que pasase a ser pública sería socialmente administrada por funcionarios de elección popular que recibirían los mismos salarios que los trabajadores. El trabajo sería obligatorio para todos, y sólo las personas ocupadas en un trabajo útil tendrían derecho al voto. La enseñanza se pondría al alcance de todos y estaría dirigida a instruir al pueblo en los principios de la nueva sociedad basada en la propiedad común. En los proyectos de Babeuf estaba especialmente estudiado cómo debía ser la propiedad de la tierra; pero también se proyectaba la expropiación de las grandes compañías industriales, y se hizo un llamamiento especial a los obreros urbanos, que mientras tanto proporcionaron al movimiento el apoyo principal.

El proceso de Babeuf y de sus asociados terminó, como era de esperar, condenando y ejecutando a los principales conspiradores: Babeuf y Darthé. Sin embargo, muchos quedaron libres una vez pasado el peligro, en tanto que a algunos no se les llegó a ejecutar y fueron únicamente deportados. Entre estos últimos estaban Sylvain Maréchal, que redactó el Manifiesto de los iguales, y Bounarroti, quien probablemente debió la vida a su antigua amistad con Bonaparte, que más tarde le ofreció puestos administrativos bajo el Imperio. Vivió hasta 1837, principalmente en Bélgica; publicó su libro en Bruselas en 1828 y más tarde volvió a Francia, después de la Revolución de 1830.

El Manifiesto de los iguales de Babeuf, o mejor dicho, de Sylvain Maréchal,[2] fue, en efecto, la primera declaración política socialista. Babeuf y sus partidarios consideraban la socialización tanto de la tierra como de la industria necesaria para completar la revolución empezada en 1789. Proclamaban el derecho natural, igual en todos los hombres, a gozar de los bienes producidos por la naturaleza, la obligación universal de trabajar, el derecho universal a la educación y la necesidad de abolir tanto la riqueza como la pobreza en interés de la felicidad humana. Pero después de ser derrotada la conspiración de Babeuf, el socialismo igualitario, como movimiento político revolucionario, desapareció bajo el gobierno de Napoleón y entre la tensión de la guerra, para no reaparecer hasta que la Revolución francesa de 1830 liberó las fuerzas que estuvieron reprimidas durante ese gobierno y los primeros periodos de la Restauración.

II. GODWIN, PAINE Y CHARLES HALL

EN LA Gran Bretaña del siglo XVIII no se produjo ningún movimiento comparable con el de Gracchus Babeuf. La época anterior a 1789 dio algunas señales de pensamiento liberal avanzado, pero no revolucionario. La Revolución estadunidense produjo el efecto de estimular en Inglaterra las doctrinas y la opinión radicales, pero sin nada de socialismo en ellas. Nada hay ni remotamente socialista en los escritos y proyectos de John Wilkes, el mayor Cartwright, Richard Price o Joseph Priestley, y ni siquiera en la primera fase estadunidense de Tom Paine. La cuestión planteada en la Gran Bretaña hasta 1789 se refería casi exclusivamente a derechos políticos, incluso a impuestos, y no a un cambio del sistema social. Sólo al llegar a la segunda parte de Rights of Man (Los derechos del hombre) de Paine hallamos el primer programa social fundamental expuesto a favor del pueblo después de la época de Winstanley y los cavadores. Además, como hemos visto, incluso la Revolución francesa en sus primeras fases, aunque planteó el problema social de manera aguda en el campo, se preocupaba más bien de cuestiones de injusticia agraria que de todo el sistema social; y sólo cuando los trastornos causados por la revolución y por la guerra produjeron grave miseria en las grandes masas de las ciudades se planteó directamente la cuestión de los derechos de propiedad como un todo, o cuando se expuso alguna solución comunista o socialista que no fuese en forma meramente utópica. Incluso la London Corresponding Society y otras asociaciones que surgieron en la mayoría de las grandes capitales inglesas de provincia inmediatamente después de la Revolución francesa, aunque tenían objetivos sociales además de los políticos, carecían de una concepción clara de un nuevo sistema social. Sus esfuerzos principales estaban concentrados en las reformas políticas, y en la doctrina de sus dirigentes, con una sola excepción, poco se halla que pueda ser llamado socialismo, ni siquiera una anticipación de éste. Es verdad que había mucho en común entre las ideas de Babeuf acerca de la propiedad de la tierra y las de algunos partidarios ingleses de la reforma agraria del siglo XVIII (Robert Wallace [1697-1771], William Ogilvie [1736-1813] y Thomas Paine [1737-1809]); pero el único reformador que se aproxima a Babeuf por la amplitud de sus objetivos sociales es Thomas Spence (1750-1814), que participó en la London Corresponding Society (y antes en Newcastle upon Tyne). Pero nunca durante su vida dirigió Spence a un número considerable de

partidarios ni sus ideas atrajeron la atención de muchos. Spence defendía la propiedad colectiva de la tierra por parte de comunas locales, las cuales se apoderarían de la propiedad y arrendarían la tierra a los labradores mediante una renta. De esta renta se pagarían todos los gastos del gobierno. Spence pensaba que dichos gastos serían reducidos, porque proyectaba un sistema muy sencillo de gobierno mediante comunas locales, con una federación muy libre que subvendría a las necesidades poco complicadas de una administración coordinada en un territorio más extenso. Spence publicó por primera vez su plan en Newcastle en 1775, y después continuó publicando nuevas versiones del mismo. La más completa y la mejor, The Restorer of Society to its Natural State (El restaurador de la sociedad a su estado natural), apareció en 1801. Pero sólo después de la muerte de Spence en 1814 adquirió alguna importancia política la Society of Spencean Philanthropists, que se había formado en 1812. Incluso en los años borrascosos que siguieron a la paz de 1815 tuvo sólo algunos partidarios, aunque su influencia fue muy exagerada por el gobierno y el Parlamento en su afán de presentar a este movimiento como una extensa conspiración que amenazaba la seguridad pública. Los informes de los Committees of Secrecy (Comités del Sigilo) establecidos por las dos cámaras del Parlamento después de las revueltas de 1816, cuando un pequeño grupo de spencianos organizaron en Londres una manifestación semitumultuosa, fueron el pretexto para descubrir un complot muy secreto de insurrección que al parecer nunca existió en forma organizada. Que había insurrectos entre los spencianos puede considerarse algo probado por la conspiración de Cato Street de 1820, en la cual un pequeño grupo de éstos, dirigidos por Arthur Thistlewood, proyectó el asesinato de todo el gabinete mientras estuviese reunido y adueñarse del poder mediante un golpe sorpresivo. Pero este acto de violencia, que fue revelado a las autoridades con anticipación, se ha demostrado que, al menos en parte, fue obra de agentes provocadores. De todos modos, el asunto fue de dimensiones muy pequeñas y de ninguna manera abarcaba más que a un puñado de fanáticos, incluso entre los spencianos. Por supuesto, en ningún sentido fue ayudado por los jefes principales del movimiento de reforma radical, como William Cobbett y Henry Hunt. Los escritos de Thomas Spence son interesantes para estudiar el origen del socialismo británico, pero tuvieron poco influjo práctico en el desarrollo contemporáneo del pensamiento inglés radical y en el de las clases obreras. Muchísimo más importantes por su influencia práctica fueron las teorías de William Godwin (1756-1836) y de Thomas Paine (1737-1809); pero ninguno de ellos puede ser propiamente considerado socialista, salvo en un sentido muy amplio de la palabra, aunque cada uno, a su modo, tiene importancia por anticipar doctrinas que contribuyeron al movimiento socialista.

La Enquiry into Political Justice (1793) de William Godwin es la obra, usando términos modernos, de un filósofo anarquista más que de un socialista. El ideal que Godwin presenta ante sus lectores es que la humanidad debe empezar a prescindir de todas las formas de gobierno y a confiar por completo en la buena voluntad espontánea y en el sentido de justicia de cada hombre, guiado por la norma final de la razón. Creía en la razón como guía infalible hacia la verdad y el bien, presente en todos los hombres aunque oscurecida en las sociedades actuales por convenciones irracionales y prácticas coercitivas. Verdadero discípulo del siglo XVIII, siglo de "las luces", creía absolutamente en la perfectibilidad de la raza humana, no en el sentido de que los hombres llegasen alguna vez a ser perfectos, sino en el de un continuo e infinito avance hacia una racionalidad superior y un aumento de bienestar. Puso toda su fe en esta seguridad del progreso humano, que era concebido por él esencialmente como un desarrollo continuo de los individuos en el saber y en la capacidad para razonar utilizando este conocimiento. Le parecía indudable que conocer el bien y realizarlo eran una y la misma cosa: la razón que exaltaba era una razón moral, la cual conduciría a los hombres, por su misma naturaleza, a actuar rectamente en la medida en que se comprendiesen las leyes de la justicia. Le parecía evidente que todos los hombres, aunque se diferencien por su capacidad natural o por su saber, tienen los mismos derechos entre sí, y respecto a los medios de vida censuraba no sólo el que algunos hombres se apropiasen de los recursos naturales que debieran pertenecer a todos, sino también la retención por cualquier hombre de un sobrante, incluso de sus propios productos, siempre que otro cualquiera lo necesitase más. Su doctrina era un puro "comunismo" en el goce de los frutos de la naturaleza y del trabajo del hombre sobre lo proporcionado por la naturaleza.

Pero Godwin no era solamente un discípulo de los filósofos franceses de la "razón", sino también un descendiente de los puritanos ingleses. Su anarquismo se basaba en una completa exaltación de los derechos de la conciencia individual, que incluía un repudio total a cualquier obligación de obedecer más que a las exigencias de aquélla. Esto era resultado de su creencia en la razón universal como mentora infalible. No podía reconocer ningún derecho en ninguna colectividad, por muy democrática que fuera, para ordenar a un individuo a comportarse más que como le pidiese su conciencia ilustrada por la razón. Además, el puritanismo de Godwin tenía un fuerte matiz de ascetismo, o por lo menos de desdén hacia toda forma de consumo personal innecesario. Cantó, con amore, los elogios de pensamiento elevado y de una vida frugal, y, aún más que cualquiera de sus mentores franceses, excepto quizá Rousseau,

consideraba el lujo en todas sus formas algo sumamente destructor de las condiciones de la vida buena. Esta opinión le hizo sostener que todos los hombres podían vivir bien y ser felices, repartiéndose el fruto de sus trabajos combinados, con sólo una cantidad muy pequeña de esfuerzo, que para nadie sería difícil prestar. Al decir esto pensaba sobre todo en el cultivo de la tierra, afirmando que es abundante y que su producción aumentaría muchísimo tan pronto como la abolición de su propiedad restaurase el libre acceso a ella para cualquier ciudadano. Su hostilidad a la multiplicación de las necesidades no lo condujo, sin embargo, a ninguna oposición al progreso de los inventos; por el contrario, esperaba que algún día el avance de la mecanización llegaría prácticamente a hacer innecesario el trabajo manual. A lo que se oponía era a la clase de mecanización que obligaba a muchas personas a trabajar juntas bajo una disciplina impuesta, o que conducía a la acumulación de productos innecesarios para los cuales había que buscar mercados después. Consideraba bueno el progreso mecánico que ayudaba a cada obrero a hacer menos dura o más breve su tarea, y pensaba como ideal el día en que le fuera posible a un individuo, ayudado por máquinas adecuadas, ejecutar él solo los grandes trabajos que ahora exigen la labor colectiva de grandes grupos que trabajan siguiendo órdenes.

Para Godwin, el hombre ideal era el que confiaba en su propio esfuerzo, sin necesidad de jefe. Consideraba que no sólo el gobierno, sino toda clase de colaboración impuesta a los hombres, era un mal que lleva consigo la sujeción del hombre al hombre. Reconociendo la necesaria interdependencia de los seres humanos que viven en sociedad, y creyendo que la base misma de su doctrina moral es el deber de cada individuo de seguir el camino de la felicidad con la misma devoción que la de cualquier persona en la Tierra, Godwin, sin embargo, consideraba la asociación, a lo más, un mal necesario. Negaba que la sociedad misma, ente distinto de los individuos que la componen, pueda exigir la lealtad del individuo o su deber moral, y su mejor concepción de las relaciones humanas era la de un número de individuos independientes, cada uno de los cuales buscaría el bienestar de los otros sin ninguna atadura entre ellos excepto los derechos y deberes mutuos. Sin embargo, sabía que el hombre, en realidad, no puede prescindir de la organización social ni incluso completamente de la coacción, aunque esperaba que algún día esto fuese posible. Mientras tanto, estaba dispuesto a aceptar cierta asociación en una proporción pequeña; pero quería mantenerla dentro de los límites más estrechos y basarla en las relaciones naturales de vecindad de pequeños grupos locales, sin más lazo entre ellos que la facilidad de movimiento y comunicación de los individuos. Deseaba suprimir por completo los gobiernos nacionales, porque según su opinión conducían a

originar guerras entre las naciones e implicaban la separación entre gobernantes y gobernados, lo cual era fatal para la libertad. Quería ver un mundo de pequeñas comunidades locales independientes, gobernando cada una sus propios asuntos con el mínimo de coacción, valiéndose lo más posible de la discusión libre como camino para un acuerdo, y sin un poder coactivo o federal superpuesto. Aceptaba que a estas pequeñas comunidades se les permitiera el mínimo necesario de poder coactivo para reprimir a los malhechores, bajo la condición de que por reprimir nunca debe entenderse un castigo retributivo o medidas que atemoricen, sino que deben limitarse estrictamente a prevenir que el malhechor haga más daño, y, si es posible, reformarlo, haciéndole reflexiones y ofreciéndole buenos consejos.

A esto iba unido que Godwin quería no tanto hacer la propiedad colectiva como abolir su concepción misma. Este derecho de la posesión que él permitía descansaba por completo en la capacidad y en la voluntad de hacer buen uso de la cosa poseída conforme al interés general de los individuos que formasen la sociedad, y no proponía más medios de regular esta posesión que el sentido común y la buena voluntad de los individuos. Se oponía a todas las leyes que regulasen estas cuestiones: sostenía que cualquier pleito que surgiese debería ser resuelto como un caso individual mediante la buena voluntad y el sentido común, y, hasta donde fuese posible, mediante acuerdo general. De hecho, negaba que los hombres pudiesen legítimamente hacer leyes: siendo las únicas leyes válidas las de la razón, los hombres deben a lo más tratar de aplicar las leyes de la razón a casos particulares con la menor cantidad posible de meras reglas de interpretación convenientes para guiar su juicio.

Godwin basaba esta oposición a las leyes y reglamentos en su convicción de que la bondad de una acción depende de la intención, y de que, por consiguiente, carece de valor tratar de hacer a los hombres buenos ordenándoles que hagan cosas buenas. El hecho de darles órdenes, sostiene, apagaría en ellos la natural inclinación a seguir la luz de la razón, destruiría el sentido de responsabilidad y, así, pondría obstáculos a la tendencia natural en el hombre a llegar a ser más razonable mediante el desarrollo del conocimiento. No afirmaba que esta tendencia pudiera dar resultado por sí misma en la conciencia de un individuo sin la ayuda de los demás; por el contrario, pensaba que necesitaba la ayuda de una discusión libre y constante. Quería que sus pequeñas comunidades mantuvieran continuas discusiones acerca de sus asuntos, a fin de llegar a nociones cada vez más claras de la conducta buena y razonable, y de inclinarse cada vez más a actuar de mutuo acuerdo conforme al interés común sin

necesidad de llegar a una votación o de establecer reglas o dar órdenes.

Esta insistencia en que la bondad de la conducta del individuo depende por completo de la intención que la inspira se combina en Godwin, paradójicamente, con un determinismo absoluto y con la negación de responsabilidad moral al obrar mal. El malhechor, decía, no es más responsable de su acción que la daga que clava en su víctima porque los dos están determinados para actuar como lo hacen. Lo que Godwin quiere decir con esto es que el malhechor puede actuar como lo hace sólo porque está equivocado, y no porque desee hacer el mal. Conocer el bien es quererlo; y a un hombre no se le puede hacer responsable de su ignorancia, y mucho menos en una sociedad que no ha tomado las medidas necesarias para instruirlo. Así pues, esta curiosa doctrina de Godwin no se contradice si se admite, como él hace, la identificación de conocer y hacer el bien. Pero, por supuesto, en esto es precisamente en lo que está equivocado.

Éste fue el evangelio de la razón que, en los años que siguieron a la Revolución francesa, inspiró al joven Coleridge y al joven Wordsworth con sus ideas de pantisocracia. Éste fue el evangelio que, más tarde, el joven Shelley convirtió en la dorada poesía de Hellas y de Prometheus Unbound (Prometeo liberado). En el mundo de las ideas era un evangelio muy revolucionario; en el de la acción, tal como lo formulaba Godwin, no lo era en absoluto. En realidad, Godwin afirmó el deber de resistir hasta lo último a la autoridad maléfica e incluso de llegar al martirio en caso extremo. Insistía en que el hombre no debe hacer nada contra la conciencia y la razón; pero también insistía en que la razón sólo podía servir como arma adecuada para favorecer el tipo de sociedad concebido por él, y que el uso de la fuerza con este fin era inútil porque la fuerza nada puede hacer para cambiar la mentalidad de los hombres. La revolución que se necesitaba era en primer lugar la del espíritu de los hombres, y la transformación de sus instituciones sólo podía conseguirse después de este proceso de aclaración en la inteligencia.

Esta opinión equivalía a dar la importancia máxima a la libertad de palabra y a la enseñanza. En defensa del derecho de libre expresión, Godwin se mostró capaz de luchar valientemente en ocasión de los llamados “procesos de traición” (Treason Trials) de 1794. Pero, por lo que hace a la enseñanza, su hostilidad a toda coacción y su fuerte individualismo lo condujeron a oponerse a todos los reformadores que querían un sistema público de enseñanza como medio para desarrollar el poder razonador de las nuevas generaciones. A ningún niño y a ningún adulto, decía, se le debe enseñar nada que no quiera aprender: la

enseñanza impuesta es tan mala como el gobierno impuesto e inevitablemente produciría los mismos resultados. Degeneraría en inculcar una determinada doctrina, ya fuese errónea o verdadera, de tal manera que destruiría la confianza del alumno en su capacidad para llegar a la verdad. Así pues, la clase de educación que Godwin quería descansaba en la enseñanza y el aprendizaje espontáneos de los individuos dentro de los grupos de la comunidad local. Quería en gran escala esta educación voluntaria y natural: en realidad, descansaba en ella para que mantuviese continuamente en marcha a sus comunidades hacia el saber y el sentido común racional.

De este modo Godwin, en nombre de la razón, negaba la legitimidad de toda forma de gobierno y de coacción, y ponía sus esperanzas enteramente en un futuro de cooperación libre, amistosa e ilustrada de individuos agrupados en pequeñas comunidades y viviendo sencilla y frugalmente, sin pobreza y sin deseo de riqueza. En Political Justice puso su confianza en la pura luz de la razón, hasta el punto de prescindir completamente del sentimiento y la emoción como guías de la conducta, y de sostener que es irracional, y por consiguiente injusto, que un individuo muestre en sus actos preferencia por un ser humano respecto a otro, y no sólo entre sus vecinos, sino en toda la raza humana. Más tarde se retractó de esta concepción intelectualista extrema de la conducta racional y admitió la necesidad de contar con los sentimientos y las emociones, además de la razón, para fomentar la conducta social justa. Pero fue la forma primera, la más extremada, de su doctrina la que ejerció profunda influencia en los jóvenes intelectuales de los últimos años del siglo XVIII.

Godwin tomó de los filósofos franceses de la Ilustración la creencia de que el medio era el factor principal en la formación de la conducta humana. Creía que los hombres se conducían irracionalmente porque las instituciones convencionales de la sociedad organizada los apartaban de la luz natural de la razón. Nunca llegó a los extremos de escritores como Helvétius, que pensaba que todos los niños nacían con la misma disposición para el bien y el mal, y que todo podía ser explicado por su crianza. Admitía desigualdades congénitas, pero no les daba importancia, y consideraba que todo ser humano nacía con la misma inclinación hacia una conducta razonable, y que esta inclinación daría frutos si los hombres pudieran vivir en condiciones no desmoralizadoras de sencillez. Esta importancia dada al influjo del medio en la formación del carácter fue tomada de Godwin por Robert Owen y llegó a ser parte integrante del socialismo oweniano. También Owen, como veremos, creía en la simplificación de las necesidades humanas, en la facilidad de producir, con poco trabajo general, lo

bastante para que todos los hombres viviesen bien, y en la virtud de la pequeña comunidad como unidad esencial del bienestar social. Pero en Owen no había nada de la aversión extremadamente individualista de Godwin hacia la organización, y en modo alguno compartía su temor acerca de los resultados de inculcar en los jóvenes buenos hábitos e ideas sociales. Hay mucho en común entre Godwin el anarquista y Owen el socialista, pero también diferencias fundamentales.

El tratado filosófico de Godwin, que costaba tres guineas, iba dirigido a un público intelectual y poco numeroso. Los escritos de Tom Paine ejercieron un influjo mucho más extenso y popular. Fueron leídos, sobre todo, no por intelectuales, sino por los espíritus más despiertos entre la gente común. Paine había empezado por hacer suya la causa de los que pagaban impuestos, en defensa de los cuales había escrito un folleto pidiendo que se reparasen los daños que se les causaban; pero lo primero que lo hizo famoso fue la parte que tomó en la Revolución estadunidense. Sus escritos de Norteamérica, The Crisis y Common Sense (El sentido común), tuvieron un influjo enorme para formar la opinión pública en los Estados Unidos en favor de la independencia y para establecer un nuevo Estado democrático completamente apartado de la Gran Bretaña. Actuando algún tiempo como secretario de Relaciones Exteriores en el Congreso Continental, Paine adquirió gran fama no sólo como propagandista, sino también como agudo pensador político partidario de la democracia. En muchos puntos, sus opiniones eran la antítesis de las de Godwin, aunque también él aspiraba en algunos de sus escritos a la desaparición gradual de la coacción gubernamental a medida que aumentase la capacidad de los hombres para una conducta racional voluntaria. Esto, sin embargo, no era más que un ideal lejano; mientras tanto, Paine tenía una fe profunda en las virtudes del gobierno representativo basado en una igualdad democrática completa como medio de resolver los problemas básicos de las relaciones sociales. Creía que la coacción del gobierno era un mal necesario que debía mantenerse dentro de límites estrechos, siempre que hubiese peligro de que afectase al ejercicio de los derechos naturales del hombre. Como lo proclama el título de su libro más famoso, era un firme creyente en los “derechos del hombre”, y los consideraba anteriores a toda norma legal. Sin embargo, a diferencia de Godwin, hacía resaltar el aspecto colectivo de los problemas humanos y consideraba al gobierno un instrumento necesario para el reconocimiento y desarrollo efectivo de los derechos y oportunidades del individuo. Quería que el Estado (por supuesto, un Estado reformado y democrático) estableciese un fuerte marco de instituciones políticas dentro del cual el individuo sería libre para ejercer sus

derechos naturales. Todo derecho que hubiese sido reconocido públicamente debiera ser considerado, a su parecer, “un derecho natural canjeado o permutado”, es decir, la forma dada de acuerdo con las condiciones necesarias de vida en una sociedad organizada. A estos derechos naturales básicos los consideraba absolutos e inalienables, aunque pudieran ser “canjeados” por derechos legales no incompatibles con su carácter fundamental.

Entre los derechos naturales, Paine, no menos que los jefes de la Revolución francesa, estaba dispuesto a incluir el derecho de propiedad. No era socialista, si el socialismo implica la creencia de que los medios de producción no deben ser de propiedad privada. Pero, como los jefes más radicales de la Revolución francesa, establecía una clara distinción entre las formas legítimas y las formas ilegítimas de propiedad, atacando enérgicamente en su Agrarian Justice y en otras obras el monopolio ejercido por los grandes terratenientes. Cuando estalló la Revolución francesa, estaba dispuesto a apoyar plenamente los ataques de sus jefes a todas las formas de derecho de propiedad que se basaran en un privilegio exclusivo, y a afirmar su fe en la revolución, que prometía un sistema completamente democrático.

Queda fuera del alcance de este libro exponer las doctrinas principales de la obra Rights of Man (Los derechos del hombre), en la cual Paine desarrolla su conocida controversia con Burke. La defensa que Paine hace de la revolución, como la revolución misma, no es asunto que pueda resumirse en un libro acerca del desarrollo de las doctrinas socialistas. Pero su libro Rights of Man no puede olvidarse porque, habiendo defendido a la revolución y formulado su propia concepción de la democracia en su aspecto político, Paine pasa de su franca afirmación de los derechos políticos de los hombres a exigir, también para ellos, derechos económicos y a examinar cómo en las sociedades organizadas democráticamente sería posible conceder de una manera justa derechos económicos garantizados por la ley, en compensación de hallarse en suspenso el derecho natural que tienen de usar libremente los frutos de la tierra.

Éste es el asunto principal de la segunda parte de Rights of Man, publicada un año después de la primera y tan notable como ella en su doctrina social. En la segunda parte Paine presenta el bosquejo de una política económica y social que consideraba indispensable y justa para una sociedad democráticamente ordenada. El programa que expuso puede, con razón, ser considerado el precursor de todos los programas posteriores dirigidos a utilizar los impuestos como instrumento para la redistribución del ingreso en beneficio de la justicia

social. Especialmente, aconsejaba un sistema de pensiones para ancianos, que la educación se prestase como servicio público y otras reformas sociales de decidido carácter moderno. En su obra Agrarian Justice, desarrollando más sus ideas, Paine basa su opinión en estas materias sobre la comunidad natural del derecho de la tierra, que fue anulado por la institución de la propiedad privada y que, por consiguiente, reclama una compensación en la forma de un derecho social que pueda gozar todo ciudadano. Sobre esta base pedía un impuesto sobre toda clase de propiedad de la tierra, que debía exigirse a la muerte del dueño. Con este impuesto se constituiría un fondo con cargo al cual todo ciudadano recibiría una suma en compensación por la parte que había perdido del derecho natural a la tierra. La compensación consistiría en una única entrega de 15 libras a los veintiún años de edad, y más adelante en una anualidad de 10 libras que se pagarían a partir de los cincuenta años. El impuesto ascendería a 10% del valor de la tierra, y a esto se añadiría otro 10% cuando el heredero no fuese descendiente directo del propietario anterior. Paine más tarde propuso que este impuesto se aplicara tanto a la propiedad personal como a la propiedad de la tierra, basándose en que una parte de toda forma de riqueza debería considerarse esencialmente un producto social. Sin embargo, nunca propuso en modo alguno abolir o limitar la propiedad privada, excepto en la medida implicada en los impuestos que aconsejaba. Hasta el punto en que el socialismo puede identificarse con la institución del Estado benefactor o de servicio social, basado en las contribuciones redistributivas como instrumento de democracia, Paine puede sin duda ser considerado el primero que tuvo ideas prácticas acerca de este tipo de legislación. Sólo en este sentido puede considerársele un precursor del socialismo; sus escritos tienen sobre todo importancia para la evolución de las ideas modernas sobre una completa democracia política.

Aparte de Paine, Godwin y Spence, que empezaron a escribir bastante antes de la Revolución francesa, la última década del siglo XVIII no presenta pensadores ingleses que ocupen un lugar importante en el desarrollo de las ideas socialistas. Las sociedades radicales de aquel tiempo dieron a conocer a hombres que podían haber llegado a ser jefes notables si su carrera no hubiese sido cortada bruscamente. Así sucedió con Thomas Muir of Huntershill, el radical escocés, cuya labor quedó cortada por los Treason Trials de 1794; Joseph Gerrald y Maurice Margarot, delegados de la London Corresponding Society, que tuvieron el mismo fin que el anterior, y John Thelwall, que habló elocuentemente acerca de los asuntos contemporáneos bajo el disfraz de historia romana. Pero todos estos jóvenes fueron oradores más bien que pensadores originales, cualquiera que hubiera sido su suerte bajo condiciones más favorables. En la Gran Bretaña,

por la represión que comenzó después de 1792 ante la doble influencia de la guerra en el exterior y el temor de una revolución en el interior, el movimiento radical fue sofocado, hasta el punto de que hacia el final de la década de 1790 de hecho no quedaba nada. No se había producido en el país ningún acontecimiento que sacudiese los cimientos mismos de la sociedad, como habían sido sacudidos en Francia por la revolución, ni la Revolución industrial había avanzado todavía lo bastante para originar nuevas concesiones acerca de la estructuración de las clases sociales y de la organización económica. Había mucho descontento tanto antes como después de 1789; pero se trataba más bien de dificultades económicas especiales (escasez, carestía, falta de trabajo o la sustitución de obreros especializados por máquinas nuevas) o estaba concentrado en el problema de la reforma parlamentaria (la extensión del sufragio, la reforma de los burgos podridos, la abolición de pensiones y sinecuras, etc.). Sin duda, existía un pequeño grupo de izquierda revolucionaria después de 1789, inspirado en parte por irlandeses; pero era débil, y el gobierno tuvo mucho éxito en anularlo. Además, la izquierda inglesa había aplaudido a la Revolución francesa y enviado una multitud de felicitaciones a las sociedades revolucionarias del otro lado del canal de la Mancha; aunque pronto se dividió al pasar la nueva República Francesa del Terror a la dictadura militar y a la agresión imperialista. Algunos de los radicales ingleses, como Thomas Hardy, de la London Corresponding Society, continuaron defendiendo la obra de la Revolución francesa a pesar de estas derivaciones; pero muchos quedaron muy desilusionados, y pocos estaban dispuestos a sentir por Napoleón algo más que aversión. Las ideas expuestas por Tom Paine y por Godwin parecieron olvidadas hasta que de nuevo cobraron vida por el descontento que produjo la larga guerra y la desilusión de la paz victoriosa.

Sólo encontramos un escritor en el periodo que se extiende entre la generación de Paine y Godwin y la de Robert Owen, William Cobbett y Richard Carlile; y es significativo que casi no sepamos nada acerca de su vida, excepto que ejerció la medicina en el oeste de Inglaterra y que murió hacia 1820 en los “Rules”[3] de la prisión Fleet a la edad de ochenta años. Charles Hall dejó un libro, The Effects of Civilisation, que fue publicado en 1805 pero que prácticamente permaneció ignorado hasta que John Minter Morgan, que lo había conocido, publicó una segunda edición en 1850.

El libro de Hall es notable en muchos sentidos si tenemos en cuenta la fecha en que se publicó. Su punto de vista es el del hombre del siglo XVIII opuesto al lujo y defensor de las virtudes de la vida sencilla. Detesta el desarrollo del

sistema de fabricación, pues piensa que aparta del campo a los trabajadores necesarios para el cultivo de la tierra, haciendo que los alimentos escaseen y aumenten de precio, y creando una masa de obreros empobrecidos que se ven obligados a trabajar en beneficio de los ricos. Por civilización entiende un sistema bajo el cual sucede esto, de modo que los intereses de los ricos y de los pobres llegan a ser cada vez más opuestos. La fuerza que hace posible a esta clase de civilización es la acumulación de la propiedad en manos de unos pocos, que pueden entonces emplearla para explotar a los que carecen de propiedad. Hall atacó la opinión de los economistas según la cual puede haber contratos verdaderamente libres entre los ricos y los pobres: los acusa de ignorar los efectos del sistema de fabricación en la distribución de la riqueza y de concentrar toda su atención en los efectos directos que esto causa en la producción industrial. Las clases ricas, dice, pueden explotar a los pobres porque su riqueza les permite comprar el trabajo a menos de su verdadero valor. La diferencia es lo que constituye las ganancias, que son la maldición de las sociedades "civilizadas". El obrero trabaja para sí sólo un día de cada ocho, y siete en beneficio de las clases no productoras.

¿Cuál es el remedio? Hall ve la raíz del mal en la propiedad privada de la tierra. La tierra debe convertirse en propiedad pública y entregarse a pequeños agricultores para un cultivo intensivo. La producción industrial debe limitarse a lo que baste para satisfacer las exigencias de una población que viva frugalmente de lo que produce la agricultura.

Como se ve, Hall no ofrece solución. Otros antes que él defendieron la propiedad pública de la tierra y consideraron la propiedad privada de la misma la raíz de la desigualdad y el empobrecimiento sociales. Lo nuevo en el libro de Hall fue la afirmación de una oposición completa de intereses entre los propietarios y los trabajadores, sobre todo en la industria, lo cual, indudablemente, había observado sobre todo en las formas muy capitalistas de manufactura "doméstica" bajo el dominio comercial, que prevalecía en la industria de la lana en el occidente de Inglaterra. También era nueva su denuncia de que las ganancias nacían de comprar el trabajo por menos de lo que valía lo producido por él, una clara anticipación de la doctrina de la plusvalía, que apareció veinte años más tarde en los escritos de los economistas contrarios a Ricardo, como Thomas Hodgskin, y que fue desarrollada por Karl Marx. Pero estas opiniones atrajeron poco la atención cuando fueron expuestas por primera vez. Francis Place y el oweniano George Mudie, así como Minter Morgan, conocían las obras de Hall, y Place y Spence mantuvieron correspondencia con

él; pero ninguno se fijó en esta parte de su doctrina, que ahora parece, con mucho, la más importante. Fue Max Beer, en su History of British Socialism, quien puso de manifiesto la verdadera importancia de esta contribución al desarrollo de las ideas socialistas.

III. SAINT-SIMON

DESPUÉS de la obra de Paine y de Godwin y de estallar el primer movimiento comunista moderno bajo la dirección de Gracchus Babeuf, los siguientes desarrollos de importancia de la teoría del socialismo se produjeron en Francia bajo el gobierno de Napoleón. Luego de haber sido dominada la Conspiración de los Iguales, durante algún tiempo no fue posible ningún movimiento práctico que apelara principalmente a las clases obreras, y ninguno de los dos hombres que en general se consideran fundadores del socialismo moderno hicieron intento alguno de iniciar un movimiento así o concebido como una llamada a un partido en el que predominarían los proletarios. Estos dos hombres, Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), y François- Marie-Charles Fourier (1772-1837), comparten con Robert Owen la denominación general de socialistas utópicos, la cual, hemos visto, también se ha extendido a algunos teóricos del siglo XVIII. Eran, sin embargo, esencialmente teóricos del periodo que siguió a la Revolución francesa, a la que consideraban —sobre todo Saint-Simon— momento capital en el desarrollo histórico que exigía plantear de una manera nueva todo el problema de la organización social. Es muy posible que se objete que ni Fourier ni Saint-Simon, como tampoco Godwin ni Paine, pueden propiamente llamarse socialistas en el sentido en que en general se emplea ahora esta palabra: Fourier, porque su doctrina se basa en la asociación voluntaria y no en la acción del Estado y por haber sido más bien un precursor del cooperativismo que de las ideas socialistas modernas, y Saint-Simon porque, aunque exigía con gran fuerza una sociedad colectivamente planificada, nunca pensó que el socialismo implicase una lucha de clases entre patrones capitalistas y obreros, sino más bien consideraba a estas dos clases, que reunía bajo el nombre de los industriales, portadoras de un interés común en contra de los ociosos, la clase rica, ociosa, representada en primer lugar por la nobleza y los militares.

Sin embargo, es completamente imposible prescindir de Fourier o de Saint-Simon al historiar el desarrollo socialista porque, fuesen o no socialistas, es indudable que los dos inspiraron muchas ideas socialistas posteriores.

Empecemos con el más antiguo de los dos, Saint-Simon. Importa poner en claro

desde el principio que hay una gran diferencia entre Saint-Simon y los sansimonianos —la “escuela” fundada por Enfantin, Bazard y Rodrigues después de la muerte de Saint-Simon—, y también, como veremos, entre algunos de los sansimonianos, por ejemplo, entre Bazard y Enfantin y Pierre Leroux. La fase más “socialista” del sansimonismo fue la que siguió inmediatamente a la muerte del maestro, y parece que se debió sobre todo al influjo de Bazard y Pierre Leroux. Bajo el ascendiente extraordinario de Enfantin, el sansimonismo, durante cierto tiempo, llegó a ser una religión mesiánica más que un credo político, y este elemento persistió hasta el fin, aunque más tarde la parte económica de la doctrina recobró su primera importancia. Respecto a lo que sigue a continuación, téngase en cuenta que hablo sólo de Saint-Simon mismo, y no de lo que después de su muerte vino a ser su doctrina en manos de sus discípulos.

Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, de la misma familia que el famoso duque y quien se consideraba a sí mismo descendiente directo de Carlomagno, empezó su carrera siendo un aristócrata amante de la libertad. Luchó al lado de los estadunidenses en su gesta de independencia, y después, volviendo a Francia, dejó el ejército teniendo grado de coronel y emprendió la que había de ser la obra de su vida. Ya en ese momento estaba muy impresionado por lo necesario que es para el hombre aumentar su poder sobre su medio ambiente. Mientras estaba aún en América propuso al virrey de la Nueva España un proyecto para comunicar los dos océanos mediante un canal, un tipo de obra que después de su muerte habría de interesar mucho a sus partidarios. De regreso en Europa emprendió una serie elaborada de estudios y viajes, y estando en España propuso la construcción de un canal de Madrid al mar. Cuando estaba dedicado a los estudios que se había propuesto dominar, estalló la Revolución francesa. Su única participación fue hacer una fortuna especulando en la bolsa a fin de disponer de dinero para llevar a cabo las experiencias que había proyectado. Había llegado a la conclusión de que, para comprender el mundo adecuadamente, necesitaría pasar por las experiencias personales más diversas, permaneciendo mientras tanto como observador de la marcha de los acontecimientos públicos hasta que estuviese preparado para influir en ellos. Estaba ya convencido no sólo de que tenía que realizar una misión, sino también de que estaba destinado a ser uno de los hombres más grandes y a variar el curso de la humanidad, tanto como lo había hecho Sócrates o cualquier otro filósofo de los que influyeron en el mundo. Creía que la raza humana estaba a punto de sufrir un nuevo y gran cambio en su evolución, el más grande desde el advenimiento de la cristiandad, del cual Sócrates fue el heraldo cuando proclamó

la unidad de Dios, la del universo y la subordinación de éste a un principio universal. Pero todavía no estaba seguro de cuál era su misión, y se dedicó a descubrirla mediante el estudio de los hombres y de las cosas, sobre todo de las ciencias y de la marcha de los acontecimientos después de la revolución. Su tarea, según él la formuló, consistía en descubrir un principio capaz de unificar todas las ciencias, proporcionando de esta manera a la humanidad un conocimiento claro de su futuro, de tal modo que los hombres pudieran proyectar su propia marcha colectiva de acuerdo con el orden conocido de la ley universal. Su espíritu estaba dominado en ese momento por la idea de unidad, que entonces concebía sobre todo como unidad del conocimiento, una síntesis y una ampliación necesarias en el gran avance que desde Bacon y Descartes se había hecho en las cada vez más especializadas ramas de las ciencias naturales y en la comprensión del hombre mismo. En esta fase debe mucho a D'Alembert y a Condorcet, de los cuales derivó su creencia en el empleo de la ciencia aplicada como base de la organización social y su concepción del desarrollo histórico fincado en los progresos del conocimiento humano.

Saint-Simon, cuando empezó a escribir, tenía cuarenta y dos años y Napoleón dominaba ya en Francia. Sus primeros escritos (Lettres d'un habitant de Genève, 1802; Introduction aux travaux scientifiques du 19e siècle, 1807-1808; Esquisse d'une nouvelle encyclopédie, 1810; Mémoires sur la science de l'homme, 1813; Mémoire sur la gravitation universelle, 1813) son todos desarrollos de sus ideas acerca de la nueva era de la ciencia. Hace un llamamiento a les savants (los sabios) de toda clase para que se unan en torno a una concepción nueva y más amplia de los problemas humanos, a fin de crear una "ciencia de la humanidad" y para emplear la inteligencia de todos en el aumento del bienestar humano. Su concepto de la "ciencia" ya se había ampliado partiendo del de las "ciencias" tal como se entendía corrientemente para abarcar todo el campo del saber. Debía haber una ciencia de la moral que tratara de los fines, del mismo modo que una ciencia natural práctica que tratara de los medios, es decir, del dominio del hombre sobre su ambiente. Además, gradualmente las bellas artes, así como las artes aplicadas, llegaron a ocupar en su pensamiento un lugar al lado de las otras dos ramas del árbol del saber. Creía que se necesitaba un saber universal expresado en tres grandes formas: las artes, las ciencias de la naturaleza y la ciencia de la moral. Era necesario unir las tres y sistematizarlas en una nueva enciclopedia que fuese expresión del espíritu de la nueva era frente a la de D'Alembert y Diderot, y también se necesitaba materializarlas en instituciones, en grandes academias de artistas, sabios naturalistas y sabios morales y sociales. La forma que habían de tomar esas academias variaba de vez en cuando en los

escritos de Saint-Simon, pero la idea esencial persistió sin alteración. Acudió a Napoleón, que ya había formado una academia de ciencias naturales, para crear una completa y nueva estructura. Estaba destinada, si no a remplazar al gobierno completamente, a llegar a ser el verdadero poder directivo de la nueva sociedad.

Detrás de estos proyectos se halla la filosofía universal de la historia que Saint-Simon fue elaborando poco a poco. Miraba con espíritu crítico los resultados de la gran Revolución francesa, que consideraba la realización necesaria de una gran obra de destrucción de las instituciones anticuadas, pero que no había logrado nada constructivo por falta de un principio unificador. La historia humana, según la veía, pasaba por épocas alternativas de construcción y de crítica o de destrucción. En todas las etapas la humanidad necesitaba una estructura social que correspondiese a los avances realizados por la Ilustración (les lumières), e instituciones que eran adecuadas y beneficiosas en un estado del desarrollo humano se volvían perjudiciales cuando habían logrado lo que se esperaba de ellas, pero se estancaban después de terminada su labor y se resistían a los cambios necesarios. Lo mismo que Turgot y que Condorcet, cuyo Esquisse influyó profundamente en él, Saint-Simon creía firmemente que el progreso humano era algo cierto. Estaba seguro de que cada gran etapa constructiva en el desarrollo de la humanidad había llegado mucho más adelante que las anteriores. Su atención, como la de muchos otros filósofos de la historia, se había fijado solamente en el mundo occidental; prescindió del Oriente, como no merecedor de un estudio serio porque allí los hombres estaban todavía en la “infancia” del progreso. En cuanto al Occidente, distinguía dos grandes épocas constructivas: el mundo de la Antigüedad clásica, representado por la civilización grecorromana, y el mundo medieval del cristianismo; y no dudaba de que el último, a causa de su concepción de la unidad cristiana, representada por la Iglesia, significaba un avance inmenso respecto a la organización principalmente militar del mundo antiguo. Elogiaba mucho a la Iglesia medieval por haber satisfecho admirablemente las necesidades de su tiempo, especialmente por su influjo social y educador; pero también consideraba su derrumbamiento una consecuencia necesaria por su fracaso en adaptarse a las necesidades de una nueva edad de progreso científico. En su opinión, estaba a punto de empezar una tercera gran época basada en los progresos científicos del hombre, y los siglos transcurridos desde la Reforma (el cisma de la Iglesia, como lo llamaba) había sido un periodo necesario de preparación crítica y destructiva para el advenimiento de la nueva sociedad.

Desde Lutero hasta los filósofos del siglo XVIII, siglo de “las luces”, los

hombres se habían dedicado a acabar con supersticiones anticuadas que no podían compaginarse por más tiempo con las enseñanzas del conocimiento progresivo. Pero en esta época de destrucción, lo mismo que en la Edad Oscura que siguió al apogeo del mundo antiguo, la humanidad había perdido su unidad y su sentido de la unidad. El hombre ahora tenía que hallar una nueva concepción unificadora y construir sobre ella un orden nuevo. Durante algún tiempo Saint-Simon pensó que había encontrado esa concepción en la ley de la gravitación descubierta por Newton; éste fue el lema de su tratado sobre La Gravitation universelle. Pero en seguida esa fraseología desapareció de sus escritos y fue sustituida por una concepción más puramente social de la unificación del saber con arreglo a una única ley dominadora.

¡Una ley universal! ¡Ley y orden! Saint-Simon tenía pasión por ambos y sentía fuerte aversión por los desórdenes de la revolución y de la guerra. Quería una nueva era de paz en la cual se haría manifiesto un orden mundial que se sujetaría a una ley común. Pero todavía no había llegado a formular con precisión los aspectos políticos de su doctrina. Meditaba en la filosofía sobre la cual debía basarse, que tendría que ser positiva y científica, en oposición a la destructora metafísica de la época que estaba terminando. Durante algún tiempo pensó que Napoleón guiaría hacia ese orden unitario, aunque incluso en el momento culminante de su admiración por Napoleón le dijo que no podría fundar una dinastía o cimentar un nuevo orden duradero en las conquistas militares. En la etapa siguiente de su desarrollo lo hallamos formulando, en su obra De la réorganisation de la société Européenne (1814) —escrita en colaboración con el historiador Augustin Thierry—, el proyecto de una federación europea basada sobre todo en una alianza entre Francia e Inglaterra, como las dos naciones capaces de guiar a Europa: Francia en el campo de las grandes ideas y la Gran Bretaña en el de la organización de la industria, a fin de mejorar la suerte de la humanidad.

Por esa época Saint-Simon ya había desarrollado lo esencial de su concepción acerca del nuevo orden social, el cual debe descansar, según su opinión, en las artes de la paz como medios para la mejora de la humanidad. Ése es el tema desarrollado como idea dominante en sus escritos posteriores a 1815. Las civilizaciones pasadas, en sus instituciones civiles, estuvieron dominadas por el elemento militar. Esto fue bueno mientras los militares fueron también, como bajo el feudalismo, los directores competentes de la producción, representada sobre todo por la agricultura. Pero después de la Edad Media aparece un divorcio entre los nobles, interesados principalmente en la guerra y en la explotación

negativa de los productores, y por otra parte los industriales, que desarrollaron las artes productoras mediante empresas privadas no reglamentadas, y sin que se les diese un prestigio social con arreglo a su talento. La edad crítica que acaba de terminar se ha señalado, sobre todo en Inglaterra, por la elevación de los industriales y por una contienda creciente entre los derechos sociales de los ociosos, es decir, las antiguas clases privilegiadas, y los servicios efectivos prestados a la sociedad por la clase industrial. Ha llegado ya el momento de que los industriales lleven la dirección de la sociedad y de acabar con la dominación de los ociosos, o sea, de la nobleza y los militares. La sociedad en adelante debe ser organizada por los industriales para promover el bienestar de "la clase más numerosa y más pobre", y a cada uno debe retribuírsele con arreglo a su capacidad puesta de manifiesto en los servicios positivos prestados a la causa del bienestar humano.

En todo esto no había ningún elemento de democracia. Saint-Simon insiste constantemente en que la sociedad tiene que ser organizada para el bienestar de los pobres; pero desconfía profundamente del "gobierno del populacho", que supone el gobierno de la ignorancia sobre el del saber, y está asustado por los desórdenes a que había dado lugar ese gobierno durante los años que siguieron a 1789. Quería que gobernase el saber; insistía en que los guías naturales de los trabajadores pobres son los grandes industriales, sobre todo los banqueros, que proporcionan crédito a la industria y de este modo desempeñan la función de planificar la economía. No le cabía duda de que los grandes industriales, ejerciendo el poder como dirigentes de la nueva sociedad, actuarían como tutores de los pobres, difundiendo la capacidad de compra y mejorando de este modo el nivel general de bienestar. No hay la menor indicación de posible antagonismo entre capitalista y obrero, porque aunque Saint-Simon admite que los patrones capitalistas se conducen con un espíritu de egoísmo individual, está seguro de que esto se debe a que actúan en una mala sociedad, entregándose al egoísmo teniendo en cuenta lo crítico de su situación, y que los grandes industriales, si se les da responsabilidad y un saber unificado, actuarán movidos por un espíritu de solidaridad con la mayoría de la clase industrial. En la doctrina de Saint-Simon no entran las nociones de derechos o libertades del individuo. Siente reverencia por el orden como condición necesaria para una organización social científica, y está mucho menos interesado en hacer a los hombres felices que en que trabajen bien. Quizá pensaba que esto los haría felices, pero la creación más bien que la felicidad era su principal objetivo.

De este modo, Saint-Simon se propone unir a las clases industriales en contra de

los ociosos, y especialmente contra las “dos noblezas” de Francia: la antigua nobleza y la nueva creada por Napoleón, las cuales bajo la Restauración constituyeron una fuerza antisocial unida. Después de 1815, aceptando la Restauración y favoreciendo la monarquía como símbolo de la unidad y del orden, trató de persuadir al rey para que se aliase con los industriales contra la nobleza y los militares, pidiendo a Luis XVIII que confiase el trabajo de hacer el presupuesto (dirección de las finanzas) a un consejo de jefes de la industria, que habrían de llegar a ser los que hicieran los grandes proyectos de obras públicas y de empleo productivo del capital. A esto iría unido un rápido avance hacia la unidad internacional sobre la base de la cooperación del capital en el desarrollo económico del mundo.

Sin embargo, Saint-Simon se daba perfecta cuenta de que el desarrollo económico no era la única necesidad humana. Las artes y las ciencias morales desempeñaban también una función esencial. Los industriales dirigirían las finanzas y serían los que dirían la última palabra para decidir lo que debería hacerse; pero serían aconsejados por los savants y los artistas, que habrían de colaborar para dar a la sociedad una dirección clara en la esfera de los fines. En este respecto, Saint-Simon dio gran importancia a la educación, la cual, según su proyecto, debía ser dirigida únicamente por los savants y basarse en una enseñanza primaria universal destinada a inculcar en todo el pueblo un verdadero sistema de valores sociales, de acuerdo con los progresos de la Ilustración. Estaba convencido de que la sociedad, para funcionar adecuadamente, necesitaba una base común de valores, y a la ciencia moral le correspondía formularlos en un código de educación y de conducta social. En la Edad Media, esta función unificadora en la esfera de la moral había sido desempeñada por la Iglesia, la cual había creado una verdadera unidad en la cristiandad y subordinado la vida secular a su dirección general gracias a su influencia penetrante en todos los pueblos cristianos. Los dogmas cristianos eran ya anticuados, pero la sociedad necesitaba más que nunca una dirección espiritual común, la cual ha de hallarse en la universalidad del saber científico.

Esto nos lleva a la fase final de los escritos de Saint-Simon, representada en su última obra, El nuevo cristianismo, de la cual sólo llegó a escribir el principio. Se había dado cuenta cada vez más de que la inteligencia sola como motivo de la acción social es insuficiente, y de la necesidad de que los sentimientos contribuyan también al progreso social. Su nueva cristiandad había de estar formada por una Iglesia que dirigiese la educación y que estableciese un código de conducta y creencia social sobre la base de una fe viva en Dios como

legislador supremo del universo. Habría de haber una religión nueva, sin teología, basada en el estado al fin alcanzado por el desarrollo del espíritu humano, no sólo como inteligencia, sino también como fe en el futuro de la humanidad.

Aquí termina la obra de Saint-Simon mismo, quien en su lecho de muerte dejó esta concepción de una cristiandad nueva basada en la "ciencia" como su herencia a un pequeño grupo de discípulos que lo habían rodeado hasta el fin de su existencia. Durante toda su vida, hasta el último momento, había trabajado realmente sin ser estimado, y durante mucho tiempo en una terrible pobreza. En la sociedad francesa desorientada de la década de 1820 empezó al fin a tener discípulos y oidores. Lo que éstos hicieron de su doctrina lo veremos pronto. Antes tenemos que decir algo más acerca de las ideas del propio Saint-Simon en forma de resumen.

Según la interpretación que Saint-Simon daba a la historia, la revolución política y la revolución en la esfera del pensamiento humano iban unidas, de tal modo que cada gran trastorno político iba seguido rápidamente de una revolución en la actitud del hombre respecto a los problemas morales y científicos. Así, Saint-Simon indicaba que la revolución religiosa y la filosófica atribuidas, respectivamente, a Lutero y a Descartes siguieron a la descomposición política del mundo medieval. Newton formuló su filosofía científica a continuación de la Guerra Civil de la Gran Bretaña, y Locke fue, en filosofía, el intérprete de la Revolución inglesa de 1688. Saint-Simon tenía por seguro que la Revolución francesa fue un cambio aún más importante en la historia y requería, para ser completada, una revolución científica de dimensiones análogas. Cuando escribió su Introducción a la obra científica del siglo XIX (1807-1808) era un defensor entusiasta de Napoleón, y vio en la conquista del mundo por éste, como misionero de la Revolución francesa, la base esencial para el desarrollo del nuevo orden científico. Estaba seguro de que los ingleses serían vencidos por los franceses, y consideraba la derrota de Inglaterra como el final cierto de toda oposición a que el mundo fuese dominado por Napoleón. Sin embargo, no creía que la dominación del mundo por Napoleón se prolongaría ni que lo sucedería otro emperador. Por el contrario, pensaba que cuando Napoleón hubiese terminado su labor de barrer los restos del mundo antiguo se iniciaría una época nueva para la humanidad, con los "productores", los "hombres de ciencia" y los "artistas" (las tres clases "útiles") como organizadores, más bien que como gobernantes, de la nueva sociedad científicamente cimentada. Por artistas Saint-Simón entendía mucho más que los que practicaban las bellas artes. Incluía, por

ejemplo, a todos los literatos y savants de todo orden, excepto los que se dedicaban a la ciencia natural. Pero en la nueva sociedad asignaba el papel principal más bien a los industriales que a los artistas. Consideraba al siglo XIX como el comienzo de la gran era de la ciencia natural aplicada. Pensaba que en esta época las artes sólo podían desempeñar una función secundaria, aunque importante. Como hemos visto, Saint-Simon estaba muy influido por las ideas de Condorcet acerca del progreso del espíritu humano y la perfectibilidad final de la sociedad humana. No obstante, se diferencia de Condorcet en que pensaba, no en una sociedad mejorada en todos sus aspectos, sino más bien en una en que la pérdida del poder imaginativo sería compensada con el desarrollo del espíritu científico. Esto, sin embargo, no parece compaginarse por completo con su insistencia en que la misión de los artistas es precisar los fines que los hombres de ciencia han de perseguir o con su exaltación del espíritu creador del hombre como la verdadera fuente de progreso. Yo creo que, en realidad, consideraba a los inventores y a las personas dedicadas a la ciencia aplicada artistas creadores dentro de su esfera propia, y que en la nueva era ocuparían en gran parte el terreno que en un periodo anterior del desarrollo humano se consideraba propio de los de las artes imaginativas.

Ésta era la base del “socialismo” de Saint-Simon, en la medida en que fue socialismo. En la raíz misma de su doctrina se halla la idea de que la tarea y el deber esenciales del hombre es el trabajo, y que en el nuevo orden social no se tendría consideración a ningún hombre sino en proporción al servicio que, mediante su trabajo, prestase a la comunidad. Con esta idea prescinde de todos los privilegios del mundo antiguo, que había aceptado el derecho de algunos hombres a vivir en la ociosidad, y en su lugar pone de manifiesto la idea de que el prestigio sería reconocido sólo de acuerdo con los servicios prestados. Con este espíritu, consideraba que el derecho de propiedad sobreviviría sólo en la forma de derecho a tener la dirección de la propiedad en la medida en que se emplease para un fin bueno. El técnico y el organizador especializado tendrían poder sobre la propiedad con arreglo a sus diversas capacidades puestas al servicio del público, y todos los productores, descendiendo desde éstos a los trabajadores no especializados, gozarían de derechos cívicos en virtud del trabajo que hubiesen realizado. Como hemos visto, Saint-Simon no hace un llamamiento a la clase obrera en contra de sus patrones. Por el contrario, su llamamiento va dirigido a todos los productores para que acepten las condiciones de la producción científicamente organizada y para que colaboren activamente con arreglo a su diferente capacidad en el desarrollo de la producción social. Insistía constantemente en que la dirección de la clase industrial la tendrían “los

grandes industriales”, los que hubiesen mostrado su capacidad como organizadores de la producción; y entre éstos asignaba el papel principal a los banqueros, a quienes consideraba los más capaces para trazar los planes económicos. Pensaba principalmente en su capacidad de financieros industriales haciendo adelantos de capital a los productores y determinando de este modo el nivel y distribución del capital invertido. Saint-Simon no tenía noción alguna de un antagonismo fundamental entre obreros y patrones; hablaba siempre de ellos como constituyendo juntos una sola clase con un interés común frente a todo el que se consideraba con derecho a vivir sin realizar un trabajo útil, y también contra todos los gobernantes y jefes militares que mantenían el reino de la fuerza contra el de la industria pacífica. Sólo después de su muerte sus discípulos sacaron de estos principios la conclusión de que la propiedad debe ser colectiva a fin de que el Estado pueda encargar su dirección a quienes puedan utilizarla mejor.

Así pues, Saint-Simon afirmaba que las nuevas fuerzas sociales que tenían su origen en la revolución política y en el progreso científico exigían imperativamente una organización planificada y una dirección de la producción en beneficio del interés general. Fue el primero en ver claramente la importancia dominante de la organización económica en los problemas de la sociedad moderna y en afirmar la posición capital de la evolución económica como factor de las relaciones sociales. Fue también el primero de los muchos pensadores que trataron de continuar la obra de los grandes enciclopedistas del siglo XVIII como una “Nueva Enciclopedia” que reuniera todas las enseñanzas de la nueva ciencia y mostrara sus consecuencias para la moral social. Esta noción de una gran “enciclopedia nueva” domina la obra de Saint-Simon. Esta reintegración intelectual habría de ir acompañada de la restauración de la unidad de la sociedad de Occidente que se había perdido desde la Reforma. A base de esto trabajó Saint-Simon en su proyecto de una unidad internacional mediante la federación europea, y elaboró en sus últimas obras la tesis del “nuevo cristianismo” que habría de sustituir a las religiones anticuadas del pasado. En este punto sus ideas habían sufrido un cambio considerable; pero de todos modos su pensamiento tenía una base sólida. En su fase primera había aspirado a una religión científica, enteramente positiva, basada en un puro fisicismo en contraste con el deísmo del pasado, una religión no sólo sin teología, sino también sin Dios, aunque, por supuesto, dominada todavía por la idea capital de lo “Uno” tal como se manifiesta en la ley universal de la naturaleza. Más tarde este pensamiento fue alterado en dos sentidos. Pensó que la mayor parte de los hombres, a diferencia de los pocos que son instruidos, no estaban todavía

preparados para prescindir de la idea de un Dios personal, y que para ellos debe permitirse que continúe el deísmo como símbolo de la unidad de la naturaleza. Pero también él mismo empezó a apreciar lo inadecuado de la nueva religión de la ciencia tal como él la había concebido al principio, como puramente intelectual, como “la ciencia” (la de la moral tanto como la de la naturaleza), y a hacer resaltar la importancia de la ciencia moral como la esfera de los fines, comprendiendo los sentimientos y no sólo la inteligencia. Este cambio de opinión lo preparó para aceptar el deísmo no sólo como símbolo transitorio, sino por su valor propio, y para asignar a los artistas un lugar más amplio al lado de los savants, si bien reservando el puesto más elevado en las cuestiones prácticas a los industriales.

Se verá que el Saint-Simon de las primeras opiniones fue precursor de Auguste Comte, el Comte de la filosofía positiva más bien que el posterior de la “política positiva”. El positivismo de Comte fue en realidad, y esencialmente, un desarrollo de las ideas de Saint-Simon, y la primera obra de Comte fue escrita bajo la vigilancia de Saint-Simon, cuando Comte era su amanuense y alumno. A Comte le desagradaba que le recordasen eso. Se apartó pronto de Saint-Simon, sobre todo por su oposición al aspecto religioso de la doctrina última de Saint-Simon. No obstante, Comte mismo, en sus fases posteriores, llegó a una opinión que tenía mucho de la doctrina del “nuevo cristianismo” de Saint-Simon, y también reflejó la concepción de Saint-Simon acerca de los savants como dirigentes de la educación y consejeros del Estado.

En las cuestiones económicas, Saint-Simon, sin pensar en que se aproximara una lucha entre los capitalistas y los obreros, era partidario de una comunidad formada por las clases productoras en contra de los parásitos no productores, basada en un dominio de los instrumentos de producción y de la administración de éstos por medio de la necesaria capacidad para la ciencia y para los negocios. Creía en retribuciones desiguales que correspondiesen a diferencias reales en la calidad de los servicios, y proponía la concesión de poderes amplios a una autoridad directora y planificadora constituida a base del mérito. Como Babeuf, sostenía que la sociedad tenía obligación de proporcionar trabajo a todos, y que todos tenían la obligación de trabajar para la sociedad con arreglo a su capacidad, siempre en interés de la clase más numerosa y más pobre. Aunque no concibió una doctrina de lucha de clases, atacó enérgicamente la explotación a que los labradores estaban sujetos bajo el sistema existente de derechos de propiedad, y se anticipó a Marx al sostener que las relaciones de propiedad mantenidas por cualquier orden social daban a éste su carácter esencial en todos

los demás aspectos. Creía también, como Marx, que la sociedad humana tendía en la marcha de la historia hacia un sistema de asociación universal, y sostenía que este nuevo sistema de asociación universal sería la garantía de la paz y del desarrollo progresivo.

Sin embargo, es una gran equivocación suponer que la opinión de Saint-Simon acerca del desarrollo histórico es análoga a la de Marx. Aunque acentúa la importancia de los factores económicos, no los considera esencialmente causas, sino consecuencias. Opinaba que los cambios económicos son resultado de los descubrimientos científicos y que las raíces del progreso humano se hallan en el avance del conocimiento, con los grandes descubridores como los agentes supremos de la historia. Marx fue, sin duda, muy influido por Saint-Simon al formular su teoría del determinismo histórico, pero era una teoría radicalmente distinta.

De este modo, la gran contribución de Saint-Simon a la teoría socialista consiste en afirmar que la sociedad, a través del Estado, transformado y controlado por los productores, debe planificar y organizar el uso de los medios de producción a fin de marchar a la par con los descubrimientos científicos. Por consiguiente, su doctrina se anticipa a las ideas modernas de tecnocracia al considerar como función principal la de los expertos y organizadores industriales, en perjuicio tanto de los políticos como de las demás clases no productoras, que quedarían relegados a un lugar secundario en la sociedad del porvenir. Para Saint-Simon, lo que le importa a la humanidad no es la política, sino la producción de riqueza, en un sentido suficientemente amplio para incluir tanto los productos del arte y de la ciencia como los de la industria y la agricultura. Rechazaba la doctrina de la mayor felicidad de los utilitaristas basándose en que tendría por resultado dejar a los gobernantes como jueces de qué es lo que hace a los hombres felices, y pedía que se considerase la producción abundante como el fin de la organización social, basándose en que, conseguido esto, existiría el máximo de libertad para que los hombres encontrasen satisfacción en su trabajo, y en que la elección de los gobernantes no se basaría ya en llamamientos sin sentido o inapropiados, sino que sería sencillamente cuestión de seleccionar con arreglo a una competencia técnica comprobada. Existiendo esta organización, decía, la abundancia quedaría asegurada para todos. Como su concepción de los derechos económicos descansa exclusivamente en el servicio, aunque excluye la validez de la herencia, deja naturalmente oportunidad abierta para grandes ganancias a los mayores productores. Este aspecto de su doctrina atrajo a muchos productores en general, a ingenieros y a hombres de ciencia en apoyo de sus

ideas, y entre los sansimonianos estuvieron una gran proporción de los hombres que más tarde habrían de dirigir el desarrollo económico e industrial de Francia. Pero a pesar de la insistencia de Saint-Simon en lo que se refiere a la primacía de los derechos de la clase más numerosa y más pobre, este mismo llamamiento dirigido a los hombres expertos en los negocios hizo imposible que los sansimonianos pudieran contar con ayuda importante de las clases obreras.

IV. LOS SANSIMONIANOS

SAINT-SIMON dejó a sus discípulos su Nuevo cristianismo como testamento. Al final de su vida tenía una confianza suprema en su misión para guiar a la humanidad hacia una era industrial nueva, pacífica y de asociación internacional; y en las últimas líneas de este libro habla inequívocamente de sí mismo como de un inspirado, como si Dios hablase por su boca. Éste fue el aspecto de su mensaje que en seguida fue recogido por el grupo de sus discípulos, reforzados por otros recién venidos, que en los años siguientes llegaron a tener una celebridad o notoriedad que el “Maestro” nunca había conseguido. El sansimonismo apareció en el mundo como una religión y halló un jefe dispuesto a elevarlo hasta el límite de la fantasía religiosa, conservando al mismo tiempo, al lado de las mayores extravagancias, el núcleo de la fe en la misión civilizadora de la industria científica, que era lo que más atraía a los ingenieros, científicos y autores de proyectos universales que estaban influidos por ella.

Saint-Simon mismo había elegido como sucesor principal suyo a Olinde Rodrigues, que fue su amigo íntimo y quien lo había ayudado económicamente en sus últimos años. Pero Rodrigues no era un hombre enérgico y dejó de ejercer deliberadamente la dirección, que al poco tiempo pasó a manos del joven ingeniero Barthélemy-Prosper Enfantin (1796-1864). Bajo el influjo “magnético” de Enfantin, el pequeño grupo de sansimonianos pronto empezó a constituirse como una jerarquía eclesiástica. Pero antes de ésta empezaron las conferencias y reuniones en las que trataron de exponer y sistematizar las ideas del Maestro. Bajo la dirección de Saint-Amand Bazard (1791-1832), que antes había sido un radical relacionado con los carbonarios, el grupo publicó una exposición sistemática titulada La doctrina sansimoniana (1826-1828). Esta obra —basada en series de conferencias en las cuales habían expuesto las enseñanzas del Maestro— contiene un desarrollo considerable de las ideas económicas de Saint-Simon hacia una especie de socialismo de Estado, y defiende decididamente la abolición de la herencia de la propiedad, considerada incompatible con el principio de que cada hombre debe ser retribuido únicamente con arreglo a su capacidad para servir a la sociedad. Esto estaba enteramente de acuerdo con la opinión de Saint-Simon, pero él nunca se había dado cuenta completa de sus consecuencias. Si la riqueza no podía ser legada

con la muerte, las fortunas pasarían a la sociedad, es decir, en realidad, al Estado, el cual de este modo llegaría a ser la única fuente de capital. Pero los sansimonianos no querían decir con esto que el gobierno político debía encargarse de dirigir la industria. Querían un banco central dirigido por "los grandes industriales", con bancos especializados que dependieran de él y que facilitaran capital a quienes estuviesen más capacitados para emplearlo productivamente. Saint-Simon ya había sostenido que la forma adecuada de la industria en la nueva sociedad sería la corporación o compañía bajo una dirección técnica especializada, y los sansimonianos aconsejaban ahora la organización de la industria en grandes compañías, que estarían financiadas por los bancos y que serían las que ejecutarían los planes económicos trazados por un consejo compuesto por los jefes técnicos industriales y la gerencia. Insistían, repitiendo otra vez lo dicho por Saint-Simon, que estos planes tendrían que proporcionar trabajo a todos (creo que Saint-Simon fue el progenitor de la idea de "pleno empleo") y tendrían que estar orientados conforme a los intereses de la clase trabajadora ("la más numerosa y la más pobre"). En sus reuniones desarrollaron grandes proyectos de obras públicas, incluyendo no sólo la construcción de los canales de Suez y de Panamá (una antigua idea del Maestro), sino también cubrir el mundo entero con una red de ferrocarriles como medio para unir a la raza humana bajo la dirección de los hombres de ciencia. (Fueron, en realidad, los precursores del Punto Cuarto del presidente Truman. Nada era demasiado grandioso para incluirlo en sus proyectos.)

Esta primera exposición completa del sansimonismo fue principalmente obra de Bazard, que fue sin duda el teórico más importante del movimiento durante los años que siguieron a la muerte del Maestro. Los elementos propiamente socialistas del sansimonismo fueron debidos principalmente al influjo de Bazard y más tarde al de Pierre Leroux. Si Enfantin no hubiese quitado la dirección a Bazard, el movimiento sansimoniano probablemente habría seguido una dirección muy distinta y mucho más sensata, y acaso hubiese influido mucho más directamente en la clase obrera.

Sin embargo, todo esto era sólo un aspecto de "la doctrina", y muy pronto los sansimonianos, bajo el influjo de Enfantin, pasaron a una fase nueva y singular. En la exposición que hicieron de "la doctrina sansimoniana", desde el principio hasta el fin hay un tono apócrifo. En ella se habla de Saint-Simon como si no hubiese sido sólo un hombre, ni sólo un filósofo, sino un inspirado intérprete de la voz de Dios, casi Dios mismo. El sansimonismo fue presentado no únicamente como una filosofía o una ciencia de las ciencias, sino también como una nueva

religión destinada a realizar la misión que la Iglesia católica había desempeñado en la Edad Media, uniendo al mundo mediante un nuevo principio espiritual, el del trabajo como deber y función de cada hombre. A base de esto los sansimonianos procedieron a organizarse en una Iglesia, con una jerarquía, no de papa y cardenales, sino de “padre” y “apóstoles”, sacerdotes y fieles, con liturgia, himnos y ceremonial nuevo. El puesto de jefe supremo de la Iglesia, ya al principio, por falta de acuerdo, tuvo que ser compartido por Enfantin y Bazard, las dos figuras principales; pero la dirección efectiva pronto quedó en manos de Enfantin. Los “padres” y los “apóstoles” vivieron en comunidad, como los primeros cristianos. Su lenguaje se hizo cada vez más misteriosamente apocalíptico. Pronto descubrió Enfantin, de acuerdo con el principio que habían proclamado de la igualdad de los sexos (añadido por ellos a las doctrinas del Maestro), que la nueva Iglesia necesitaba de una Mère (“madre”) tanto como de un “padre” para simbolizar la unión de la inteligencia y el sentimiento, o del espíritu y la carne, que estaba implícita en las últimas enseñanzas de Saint-Simon. Sostenían que era parte de su misión ir más allá del odio cristiano contra la carne, hacia una exaltación de ella como complemento necesario del espíritu. Enfantin, exaltado, proclamaba que la “madre” en el momento oportuno se revelaría para unirse simbólicamente al “padre”. Pero había dos “padres” y uno de ellos estaba casado, y madame Bazard era miembro activo de la Iglesia sansimoniana, aunque se creía que difícilmente podría ser candidata adecuada al trono vacante. Se produjo un cisma, dirigido por el matrimonio Bazard, y Enfantin quedó como “padre” único, venerado ya casi como divino. Bajo su dirección, los principales miembros varones de la Iglesia se retiraron a su casa de Ménilmontant para vivir juntos, sin criados y en celibato hasta que la “madre” se presentase y les dijese lo que habrían de hacer después. Se retiraron del mundo, empleando el tiempo en compilar una obra extraordinaria, Le Livre nouveau (El libro nuevo), pero esperando la llegada de la “madre” antes de formular su doctrina o de decidir cómo habían de aplicarla. Mientras tanto, las autoridades habían chocado con ellos. Habían sido acusados de muchas monstruosidades basándose en sus escritos y sermones: de atacar la propiedad (la herencia), de defender el amor libre (rechazaban el matrimonio cristiano y algunos de ellos eran partidarios de uniones que terminasen a voluntad) y de ser conspiradores políticos inclinados a derrocar al gobierno. Enfantin fue enviado a la cárcel por un año, mientras que sus partidarios continuaron esperando la señal. Pero ninguna “madre” apareció; y más tarde, después de ocurrir más disidencias, los fondos se agotaron y “la familia” tuvo que dispersarse desde Ménilmontant. Enfantin, al ser enviado a la cárcel, renunció a su dirección apostólica; volvió a ejercerla al ser puesto en libertad, pero al cerrarse Ménilmontant y sin “madre”

cuyos consejos viniesen a unirse a los suyos, se sintió perdido. Parecía como si la religión sansimoniana hubiese llegado a su fin, pero no fue así. El episodio siguiente fue una vuelta a los antiguos proyectos de unir al mundo mediante grandes obras públicas (canales, ferrocarriles) y todo lo que pudiese poner a toda la humanidad en relación más estrecha, contribuyendo así a desarrollar su unidad espiritual. Después de que buscando inútilmente a la "madre" habían llegado hasta Turquía, como entrada al Oriente misterioso cuyo matrimonio con el Occidente había de estar simbolizado por la unión entre el "padre" y la"madre", Enfantin llevó a los fieles que quedaban a Egipto con el propósito de unir la mitad occidental y la oriental del mundo abriendo un canal al través del istmo de Suez, como Saint-Simon había propuesto mucho antes. Sin embargo, el gobierno egipcio pronto perdió interés en el proyecto del canal y empleó las energías de los sansimonianos en la construcción de una presa en el Nilo. Ésta empezó a construirse; pero otra vez, al poco tiempo, el gobierno cambió de opinión y de nuevo quedaron suspendidos los trabajos. Unos pocos quedaron en Egipto encargados de varias obras públicas; porque, como hemos visto, muchos de los sansimonianos eran ingenieros procedentes de la École polytechnique (Escuela Politécnica). Los demás regresaron a Francia, donde Enfantin, durante algún tiempo, languideció en una inactividad irritante hasta que en 1839 lo nombraron, mediante la influencia de sus amigos, uno de los comisarios del gobierno en el desarrollo de Argelia, que entonces trataban de conquistar totalmente los franceses. Permaneció allí dos años, con poco poder, y, al regresar en 1841, presentó un informe en el cual instaba a la unión de franceses y árabes para desarrollar el país mediante un sistema de colonias colectivas de agricultura como primer paso de la unión del Oriente con el Occidente, haciendo penetrar en el Oriente la técnica y la cultura francesas. De regreso en Francia, donde todavía le quedaban algunos fieles discípulos, volvió a trabajar en el proyecto del canal de Suez, formando una compañía para fomentarlo, con el único resultado de que prescindiese de él De Lesseps, que había estado asociado con los sansimonianos durante la estancia de éstos en Egipto pero que no quiso tenerlos como socios cuando se dio cuenta de que le era más fácil obtener la concesión sin su ayuda. Derrotado en esto, Enfantin dirigió su atención a otro de los antiguos proyectos sansimonianos. Con la ayuda de financieros que habían estado influidos por el sansimonismo en las primeras fases de éste, consiguió llegar a ser impulsor de la unión de compañías de ferrocarriles que creó la línea París-Lyon-Mediterráneo, y fue durante el resto de su vida una de las figuras principales. Sin embargo, no abandonó su doctrina. Las esperanzas de los sansimonianos crecieron otra vez durante la Revolución de 1848 para quedar nuevamente reducidas a la nada; después Enfantin y su grupo pretendieron en vano el favor de Napoleón III. Pero

para entonces la secta casi había muerto, sus miembros se habían dispersado y en su mayoría ya no se interesaban en ella. Algunos, como Michel Chevalier —que negoció el tratado de Cobden de 1860—, ocuparon altos puestos; los hermanos Pereire llegaron a ser grandes banqueros industriales, y Enfantin, como hemos visto, a dirigir ferrocarriles. Sin embargo, era Enfantin el único que se ocupaba todavía de la doctrina. En 1858 publicó la Science de l'homme, una exposición nueva de las ideas de Saint-Simon, y en 1861 La Vie éternelle, un ensayo todavía exaltado para dar a conocer la religión sansimoniana. Murió en 1864.

Indudablemente, Enfantin era una persona notable. Tenía una capacidad asombrosa para inspirar afecto y veneración, y para que la gente oyese con respeto sus puros disparates. Era completamente sincero: creía en la religión sansimoniana, en que era un inspirado de Dios y en la llegada de "La Mujer" que con él había de salvar al mundo. Creía que el proyecto del canal de Suez y los otros grandiosos planes que él y sus colegas habían trazado eran expresión esencial de la nueva religión del trabajo, la cual habría de desterrar a los ociosos y mejorar la suerte de los pobres acabando con toda explotación y con todo antagonismo de clases. Es indudable que estaba trastornado, y enterró las fecundas ideas de Saint-Simon bajo la broza que amontonó sobre ellas. Saint-Simon quedó olvidado mientras los franceses, y sin duda una gran parte del mundo occidental, observaban las rarezas de los sansimonianos, a quienes calificaron de chiflados o los denunciaron como enemigos de la moral y la sociedad. Y sin embargo, su visión del futuro del capitalismo fue asombrosamente acertada en muchos puntos. Inter alia, fueron los primeros en ver y aprobar lo que ahora se llama la "revolución de la empresa".

Sería una gran equivocación suponer que los sansimonianos, durante los años en que Enfantin los dirigió, no hicieron más que cosas absurdas. Por el contrario, al lado de sus extravagancias religiosas hicieron una activa propaganda en todo el campo de la política y la economía contemporáneas. Así sucedió sobre todo durante los primeros años que siguieron a la Revolución francesa de 1830, una revolución de la que ellos hablaban despectivamente porque había dejado intacta la defectuosa estructura social que había encontrado. Atacaron constantemente a los partidos que apoyaban a la monarquía burguesa de Luis Felipe, y también a quienes se oponían a ella en nombre de la legitimidad o en representación de las exigencias de la Iglesia católica. Criticaron a los economistas que sostenían el principio del laissez faire con la misma energía con que denunciaban al partido del orden. A su alrededor veían por todas partes "impotencia" y "anarquía", como resultados naturales de una incapacidad para comprender las

transformaciones que se estaban produciendo en los cimientos mismos de la sociedad, o la necesidad de que la autoridad pasase de los políticos y de los militares a los industriales, que eran los únicos que podían dirigir el desarrollo de las fuerzas económicas.

Desde 1830 en adelante, el puesto principal en las campañas periodísticas de los sansimonianos fue ocupado por Pierre Leroux, director del antiguo periódico liberal Le Globe y quien se había convertido recientemente al sansimonismo. Los sansimonianos compraron Le Globe y designaron a Michel Chevalier y a otros miembros de su grupo para que colaborasen con Leroux e hiciesen del periódico un defensor de sus opiniones menos esotéricas. Leroux mismo había sido atraído por el Nuevo cristianismo de Saint-Simon y también por los aspectos más seculares de la doctrina del Maestro, pero no cayó en los excesos y absurdos de Enfantin y de su círculo inmediato. Con Chevalier, aplicó las ideas esenciales del sansimonismo a la crítica diaria de la política francesa después de haber subido al trono Luis Felipe, de tal modo que presentaron un programa coherente, si bien no del todo satisfactorio.

Los sansimonianos, tal como los presentaba Le Globe, aparecían como defensores de un sistema completo de tecnocracia. Manifestaron un profundo desprecio por la complicación de la democracia parlamentaria y por el procedimiento de contar cabezas como manera de elegir un gobierno. El guía verdaderamente competente, el hombre enterado y que es capaz de dirigir el proceso de la producción no espera, decían, a ser elegido por la multitud ignorante; se elige a sí mismo por el hecho manifiesto de su capacidad superior. Los sansimonianos no explicaron completamente cómo estos hombres habían de ocupar el poder que les correspondía por derecho; así sucedería cuando la nación, cansada de políticos incompetentes y de ociosos explotadores, se volviese instintivamente a las únicas personas que sabían cómo acabar con el desorden. Los sansimonianos desdeñaban los gritos de “libertad” tanto como la democracia de urnas electorales. “La libertad”, exclamaban, no es más que la anarquía con título artificioso; lo que la sociedad necesitaba no era libertad, sino orden. Esto era, por supuesto, lo que también decían muchos reaccionarios; pero los sansimonianos se apresuraron a explicar que el “orden” que ellos defendían no era el mismo que podía conseguirse disparando metralla o mediante la institución de una “policía de Estado”. Su “orden” era el orden pacífico de una organización industrial, científica y económica, un orden que, una vez establecido, no necesitaría ningún poder militar o policiaco para asegurar su marcha.

Sin embargo, insistieron, al menos Chevalier, en que el orden necesario en la sociedad no podía asegurarse sin la centralización del poder. Cuando fueron acusados de trazar planes para una dirección burocrática centralizada, acogieron bien la mitad de la censura, porque ¿no era la centralización indispensable en una planificación económica cabal y para asegurar que, después de acabar con la herencia, el Estado podría designar para el empleo del capital a los más capaces con objeto de utilizarlo en beneficio de todos? Le Globe exaltaba el proyecto de acabar con el poder de los ociosos mediante la abolición del derecho a la herencia de la propiedad. Atacaba, por infundada, la idea de que la propiedad era un acicate necesario para el esfuerzo productivo. ¿No tiene mucho más cariño el labrador arrendatario a la tierra que cultiva que el dueño de ella, que no hace más que cobrar renta? Los jefes de industria ¿no trabajarían con mucha más energía si la permanencia en sus puestos dependiera de los buenos resultados que obtuviesen del capital que se les confía? Y en tales condiciones, ¿no podrían estos jefes industriales ofrecer toda clase de estímulos a los obreros bajo sus órdenes a fin de que diesen el rendimiento máximo? Nunca fue muy claro cómo concebían los sansimonianos cuál había de ser en la práctica la organización de las empresas industriales establecidas conforme a su sistema; pero evidentemente pensaban en equipos de técnicos que darían empleo a obreros, y en que éstos participarían en las ganancias de las distintas empresas, y pensaban también en el nombramiento y la dirección superior de estos técnicos por alguna especie de autoridad planificadora que actuaría en nombre del gobierno y que se formaría con industriales (técnicos de alto rango, banqueros, administradores de industria y expertos en economía), no con políticos. Estos últimos, en el caso de que sobreviviesen, tendrían que hacer lo que les dijesen los jefes industriales.

Después de los problemas de organización política y económica, los asuntos en que más se interesaba Le Globe eran la política internacional, la religión y la familia. En cuestiones de política internacional los sansimonianos eran de una actividad agresiva. No les cabía duda de que era misión de Francia y de los franceses dirigir al mundo entero hacia el nuevo orden, en el cual el gobierno ejercido por los políticos sería sustituido por una administración económica; y a pesar de su hostilidad hacia los jefes militares y su clamor continuo en favor de la paz entre las naciones, en 1830 se declararon en pro de la anexión de Bélgica, que de este modo podía unirse a Francia para la gran cruzada. Desdeñaban a Alemania, a la que consideraban un país entregado a la anarquía en todos los terrenos. Admiraban la preeminencia industrial de la Gran Bretaña, pero despreciaban sus instituciones políticas y su devoción por el laissez faire, que consideraban la causa principal de los grandes sufrimientos de la clase obrera

inglesa. Esperaban que Francia extendiese su influjo civilizador por el norte de África y después por todo el Oriente, tan necesitado de regeneración. La falta de valor en los problemas internacionales era una de las censuras principales que Le Globe dirigía contra el gobierno de Luis Felipe.

Respecto a la cuestión religiosa, Leroux afirmaba constantemente que la nueva sociedad había de estar organizada sobre una base cristiana. Pero su concepción de la cristiandad era, por supuesto, la del Nuevo cristianismo de Saint-Simon más bien que la de la Iglesia católica. Respecto a la familia, Le Globe se ocupaba de refutar la censura, hecha con frecuencia contra los sansimonianos, de que querían acabar con ella, o, en todo caso, que se proponían minar sus cimientos al abolir la herencia de la propiedad. El grupo que rodeaba a Enfantin es verdad que había atacado repetidamente a la institución del matrimonio, tal como entonces existía, y había expuesto ideas acerca de un contrato de matrimonio que podía terminar por la voluntad de cualquiera de las partes. Pero esto no era una doctrina corriente en su escuela ni formaba parte del sistema expuesto por Le Globe. Leroux puso gran interés en negar que la abolición de la herencia contribuiría a la disolución de la familia. Preguntaba si era la familia una institución reservada para los que podían transmitir propiedad a sus hijos. ¿No es verdad que la familia es tan numerosa entre las clases pobres como entre las acomodadas o aún más?

Le Globe no vivió mucho tiempo: sólo dos años; pero Leroux, menos estrechamente relacionado con la escuela oficial sansimoniana a medida que ésta se fue disolviendo, continuó, en otros periódicos y en varios libros, predicando su versión del evangelio sansimoniano. Quiso especialmente que se realizase el proyecto de Saint-Simon de una Nueva Enciclopedia que serviría de medio para unificar el saber en el cual tendría sus cimientos intelectuales la nueva era. Con Jean Reynaud fundó la Encyclopédie nouvelle y cooperó con George Sand en la Revue indépendante. Con estas publicaciones introdujo por primera vez la palabra socialista como de uso corriente en Francia, y en 1833, en su Revue encyclopédique (precursora de su Encyclopédie nouvelle), escribió un artículo titulado "De l'individualisme et du socialisme", en el cual apareció impreso el primer intento conocido de definir el socialismo. Parece que también se debe a Leroux la primera concepción del socialismo "funcional". La "función" principal, decía, es el trabajo útil; la organización de la sociedad debe basarse en este principio "funcional". En una comunidad debidamente organizada, todos los hombres deben ser funcionarios; no debe haber una clase especial de servidores del Estado a los cuales únicamente se aplique este

nombre. Sus otras obras principales son De l’égalité (1838), De l’humanité (1840) y D’une religion nationale (1846). Murió en 1871.

¿Eran socialistas los sansimonianos? Bajo el influjo de Bazard se inclinaron mucho hacia esta dirección; pero al ser éste desplazado y encargarse Enfantin de la dirección, otros aspectos de la doctrina atrajeron principalmente la atención de la escuela. No obstante, el elemento socialista no desapareció, pero fue una especie de socialismo que exaltaba la autoridad y que se parecía mucho a lo que ha venido a llamarse en nuestros días la “revolución de la empresa”. Por consiguiente, la contestación no puede ser sólo en un sentido. Del lado afirmativo tenemos: a) la exaltación del trabajo y de los derechos de los productores; b) su oposición a la ociosidad y a toda riqueza heredada y no merecida; c) su insistencia en la necesidad de una planificación económica central, en una économie dirigée, como dicen los franceses; d) su defensa de la igualdad de los sexos, y e) su insistencia en que el principio director de toda acción social ha de ser la mejora “de la clase más numerosa y más pobre”. Del lado negativo: a) su desprecio por la capacidad política de la inmensa mayoría, es decir, por la democracia; b) su reconocimiento de los grandes industriales y banqueros como guías naturales de los trabajadores, y c) su buena disposición a trabajar a través de un gobierno monárquico, imperialista, burgués o cualquier otro porque la forma del gobierno político les parece de muy poca importancia al lado de la organización de los asuntos económicos. Acaso deba añadirse su falta de escrúpulos acerca de la imposición de ideas del Occidente, sobre todo de Francia, a pueblos que repudiaban por considerarlos no civilizados. Por último, hemos de tener en cuenta su totalitarismo y su insistencia en crear una sociedad forjada en la verdad —la suya— por medio de su sistema de enseñanza y de cualquier otro instrumento disponible como arma de adoctrinamiento.

Aparte de las actividades directas de la “escuela”, el efecto intelectual de los sansimonianos fue indudablemente muy extenso. En Alemania ejercieron una influencia considerable, aunque allí tuvieron pocos partidarios, y es indiscutible que Marx aprendió mucho de ellos. En Francia misma influyeron fuertemente en el desarrollo del pensamiento socialista, sobre todo a través de los numerosos disidentes que salieron de sus filas para ingresar en varios grupos socialistas. Philippe-Benjamin-Joseph Buchez (1796-1865), un sansimoniano que pronto se apartó de ellos, presidió la Asamblea Constituyente de 1830 y defendió con Louis Blanc el desarrollo de la producción cooperativa ayudada por el capital del Estado. Auguste Comte desarrolló su “filosofía positiva”, que durante algún tiempo ejerció un influjo enorme y tuvo repercusiones considerables en

Inglaterra y en todo el continente. En efecto, la contribución de Saint-Simon al pensamiento socialista no fue ni un movimiento socialista determinado ni una teoría socialista precisa, sino la concepción de una economía planificada, organizada para asegurar el pleno empleo y para difundir la capacidad de compra; una insistencia en que las retribuciones deben corresponder a los servicios prestados y en que, por consiguiente, toda herencia de la propiedad es incompatible con una sociedad industrial, y el reconocimiento de la prioridad de las fuerzas económicas respecto de las políticas y de la idea de un desarrollo histórico de la sociedad pasando de una fase política a otra “industrial”. Con esta última contribuyó a sugerir una concepción materialista de la historia, tal como la formulada más tarde por Marx, aunque él no la compartiese. Saint-Simon concebía el desarrollo histórico como tecnológico, pero no como materialista. Según él, los inventores y no las “fuerzas productivas” eran las fuerzas básicas que actuaban en el mundo. Saint-Simon y sus partidarios fueron llamados con frecuencia los industriales, y la verdad es que a él le debemos la introducción de la palabra “industrial” en la terminología moderna para definir las nuevas condiciones debidas a lo que más tarde se llamó la Revolución industrial.

V. FOURIER Y EL FURIERISMO

DIFÍCILMENTE podría haber dos personas que planteasen la cuestión social de manera más distinta que Saint-Simon y Fourier, aunque los dos fueron precursores del socialismo. A Saint-Simon le gustaban las vastas generalizaciones y todo su pensamiento estaba dominado por la concepción de la unidad. Se planteaba el problema históricamente y en escala mundial: consideró la próxima edad industrial como una fase de gran progreso del desarrollo humano basada en la expansión y unificación del conocimiento humano. Fourier, en cambio, partía siempre del individuo, de lo que a éste le agrada y le desagrada, su busca de la felicidad, su goce en la creación y su facilidad para aburrirse. Para Fourier, era necesidad fundamental que el trabajo del cual tenían que vivir los hombres fuese en sí mismo agradable y atractivo, no sólo beneficioso en sus resultados. Era necesario también inventar la manera de que los hombres, o, mejor dicho, las familias, viviesen reunidas en sociedades organizadas de tal modo que satisficiesen las necesidades de las inclinaciones y naturalezas diversas de los individuos. Saint-Simon y sus partidarios siempre estaban trazando vastos planes en los cuales se daba sobre todo importancia a una producción abundante y eficiente, a una organización en gran escala y con amplia planificación, y al mayor uso posible del conocimiento científico y tecnológico. A Fourier no le interesaba nada la tecnología: le desagradaban la producción en gran escala, la mecanización y la centralización en todas sus formas. Creía que las comunidades pequeñas podían satisfacer mejor las necesidades reales de la gente modesta. No por casualidad Saint-Simon halló a muchos de sus discípulos más entusiastas entre los alumnos y graduados de la Escuela Politécnica, mientras que entre los furieristas había una gran proporción de personas hostiles a los nuevos desarrollos de la industria en gran escala y que creían en las virtudes de la vida sencilla.

Fourier mismo mostró un profundo desdén por los partidarios de Saint-Simon en los días de la preeminencia de Enfantin. Dijo de ellos: “El domingo último asistí al servicio de los sansimonianos. No puedo concebir cómo estos actores sacerdotales tienen tantos partidarios. Sus dogmas son inadmisibles; son monstruosidades ante las cuales tenemos que encogernos de hombros: ¡que sea posible predicar en el siglo XIX la abolición de la propiedad y de la herencia!”

(de una carta escrita en 1831). Fourier pensaba que él sabía resolver el problema de la propiedad sin abolir o destruir la herencia, que consideraba natural y que correspondía a un deseo profundamente arraigado en la naturaleza de los hombres.

François-Marie-Charles Fourier (1772-1837) nació en Besanzón de una familia de comerciantes de la clase media que perdió la mayoría de sus posesiones durante la revolución. Tuvo que ganarse la vida como empleado de oficina y como viajante de comercio, y escribir sus libros durante sus horas libres. Elaboró sus ideas por sí mismo, casi sin influencia de ningún autor anterior, partiendo de un análisis de la naturaleza del hombre y sobre todo de las pasiones que afectan la felicidad humana. Su postulado fundamental fue que la organización social adecuada no tiene que tender a desviar los deseos humanos, sino a hallar la manera de satisfacerlos en forma que conduzca a la armonía en lugar de la discordia. Era enemigo de todos los moralistas que fundan sus sistemas en la idea de una oposición entre la razón y las pasiones, o que consideran la organización social como un instrumento para obligar a los hombres a ser buenos contra su voluntad. Sostenía que la naturaleza humana es esencialmente inmutable a través de las edades, y de ese modo negaba la doctrina de muchos de los que como él eran utopistas (especialmente Godwin y Owen), según la cual el medio puede moldear el carácter en casi cualquier forma. Y no es que él diese menos importancia que ellos al medio para realizar o imposibilitar la felicidad humana. El problema, tal como él lo veía, consistía en establecer un medio social adecuado a la naturaleza humana tal como ésta es, y no con el propósito de cambiarla en algo diferente.

Fourier pensaba que, en la situación existente, la mayoría de los hombres se veían obligados a gastar gran parte de sus energías en hacer y fabricar cosas que, en lugar de contribuir a su felicidad, los molestaban o cansaban, o alimentaban necesidades imaginarias o, cuando los productos servían para necesidades reales, las alimentaban mediante gastos excesivos. Le asombraba el gasto de trabajo que implicaba la competencia, sobre todo la distribución, que era lo que él conocía mejor: quería que los hombres prescindiesen de todo el proceso complicado de compras y ventas en que empleaban la vida, e inventar la manera de producir y consumir con los métodos más sencillos sólo aquello con que realmente gozasen. No era en modo alguno un ascético; quería que todo el mundo hiciese una vida agradable y, de acuerdo con su teoría sobre la naturaleza humana, reconocía que la búsqueda del placer era un fin completamente legítimo. Él mismo sentía un gran placer con los alimentos buenos y bien preparados, y esto, como veremos,

influyó mucho en la formación de su doctrina. Pensaba que era natural que los hombres, no solamente disfrutasen de los placeres de la mesa, sino también que disfrutasen haciendo todo lo que contribuyese a esos placeres, como producir y preparar alimentos y bebidas suculentos. Le interesaban mucho menos el vestido y la habitación, siempre que estuviesen adecuadamente hechos contra el frío y el agua; y con arreglo a esto, en su actitud hacia la producción industrial creía que las casas, los muebles y la ropa debían hacerse bien y de manera que durasen, de tal modo que los hombres no necesitaran remplazarlos continuamente, lo cual los condenaba a trabajos desagradables, cuando podían estar dedicados a ocupaciones más gratas. Odiaba los artículos de oropel porque no tenía interés el hacerlos y porque significaban una pérdida de esfuerzo humano; y sostenía que las cosas se estropeaban tan de prisa sobre todo porque, en el sistema de competencia, los fabricantes querían que esto fuese así a fin de asegurar una demanda constante. Si los artículos estuviesen bien hechos, como debieran estarlo para la satisfacción tanto del que los fabrica como del que los usa, durarían mucho tiempo. Por consiguiente, no veía la necesidad de emplear a gran cantidad de trabajadores en la producción industrial: la mayor parte del trabajo de los hombres, decía, podía emplearse mejor en producir y preparar artículos que proporcionan placer al comer y beber.

De aquí se sigue que la agricultura, que Fourier consideraba la ocupación principal de los hombres, la concebía sobre todo como horticultura y como cría en pequeña escala de ganado y aves de corral. Fourier quería un sistema de cultivo muy intensivo de la tierra, sobre todo de artículos especializados y cuya producción requiere trabajadores competentes. Pensaba poco en las grandes cosechas y en la obtención de productos para intercambio. Quería que sus comunidades produjesen cosas agradables para su propio alimento, sobre todo frutas y verduras. Era muy aficionado a las ensaladas. Creía que este cultivo intensivo podía producir una cantidad suficiente de provisiones para los productores, incluyendo en éstos a los que no podían trabajar la tierra.

Era parte esencial de la doctrina de Fourier que ningún trabajador tuviese sólo una ocupación. Creía que todos debían trabajar en ocupaciones distintas, pero en ninguna más que un poco de tiempo. Dentro de cada día de trabajo, los miembros de sus comunidades pasarían continuamente de una ocupación a otra, de modo que nunca sintiesen el fastidio del esfuerzo monótono. Podían elegir libremente sus ocupaciones, dentro de las muchas oportunidades que se les ofrecían, incorporándose voluntariamente a los grupos de trabajo y ocupaciones (él los llamaba séries) según les placiese. Gozarían con su trabajo porque ellos

mismos lo habrían escogido, porque no estaban obligados a continuarlo durante periodos muy largos y porque, consumidores de su producto, podrían darse cuenta clara de su utilidad. Esta variedad de trabajo para cada persona, pensaba Fourier, correspondía a la variedad natural de los deseos humanos.

Pero en esta sociedad basada en el trabajo voluntario ¿quién se encargaría de los trabajos desagradables? Ésta es la cuestión que desde entonces se ha planteado bastantes veces a los socialistas libertarios. Fourier tenía la respuesta. Decía que bastaba observar a los niños cuando juegan para darse cuenta de que les gusta ponerse sucios y que tienen una inclinación natural a formar grupos. ¿Qué podía ser, pues, más sencillo que reconocer esta tendencia natural, dejar a los niños que se agrupasen libremente y confiarles el trabajo sucio y desagradable que no podía distribuir una administración adecuada? Reprimir la agrupación de los niños y jóvenes es una equivocación porque se trata de una expresión de deseos naturales; lo acertado es crear para esos grupos una función social útil.

La concepción que Fourier tenía de la educación estaba de acuerdo con esto. Quería que los niños siguiesen sus inclinaciones naturales y que aprendiesen diferentes oficios uniéndose libremente por sí mismos a los mayores en una especie de aprendizaje variado. Por ello Fourier fue un precursor importante de las ideas pedagógicas modernas, especialmente en lo que se refiere a la enseñanza profesional. Sostenía que la mejor manera de aprender era hacer, y que el mejor camino para que los niños quisiesen aprender era darles la oportunidad de hacerlo. Dejándoles que eligiesen libremente, decía, adquirirían con bastante facilidad la clase de conocimiento hacia la cual se sintiesen naturalmente atraídos. Decía que los niños sienten un placer natural en hacer cosas y en imitar lo que hacen los mayores, y que estos gustos proporcionan la base natural para una educación adecuada en las artes de la vida.

Todo esto se fundaba en el análisis previo que Fourier había hecho de la naturaleza humana y que nunca se cansó de elaborar. Pensaba que había descubierto una ley de la distribución de las inclinaciones de los hombres y trató de inventar una forma de organización social que se adaptase a esta ley. Las comunidades que él proponía deberían tener un tamaño y una estructura que correspondiesen a dichas exigencias: ni demasiado pequeñas, a fin de dar a cada miembro un margen suficiente para elegir sus ocupaciones, ni tampoco mayores de lo necesario para satisfacer esta necesidad. Consideró como ideal un número de 1 600 personas que cultivasen alrededor de cinco mil acres de tierra. Estas cantidades no habían de aplicarse rígidamente: en sus últimos escritos admitía

hasta 1 800 personas. Decía que estos números bastarían para permitir una distribución normal de gustos y temperamentos, así como para asegurar que el principio de libre elección no produciría una distribución desproporcionada de trabajadores entre las diferentes clases de trabajos. También ofrecerían un margen suficiente de elección para hacer amistades de acuerdo con la simpatía y para evitar tropiezos entre personas incompatibles asociadas de una manera demasiado estrecha en las relaciones diarias.

Las comunidades de Fourier se llamarían phalanstères (falansterios), de la palabra griega phalanx. Debían habitar en un gran edificio común o en un grupo de edificios bien dotados de los servicios comunes, incluyendo crèches (casas cuna) donde los niños pequeños pudieran ser atendidos comunalmente. Pero cada habitante no tendría que vivir en común más que en la medida que quisiese. Cada familia tendría su propio apartamento y libertad de hacer lo que gustara, ya ocupándose de su propio servicio, ya utilizando los restaurantes comunales y las habitaciones públicas. Estos apartamentos (lo mismo que los ingresos de quienes los ocupasen) no serían iguales. Se adaptarían a gustos, exigencias e ingresos diferentes. Fourier no era partidario de una igualdad económica absoluta, ni se oponía a los ingresos no devengados procedentes de la posesión de capital. Por el contrario, estaba dispuesto a que se pagasen retribuciones especiales por la habilidad, la responsabilidad y la capacidad para ser gerente, y también a permitir el interés del capital invertido en el desarrollo del falansterio. En realidad, esperaba que toda persona llegaría a ser accionista en mayor o menor escala.

También en esto tenía una teoría acerca de la distribución adecuada del producto de la industria. En sus primeros escritos propuso que, de todo el valor producido, cinco doceavas partes deberían ser pagadas como retribución por el trabajo ordinario, cuatro como rédito del capital invertido y tres como remuneración de habilidades especiales, incluyendo el pago por los servicios de la gerencia. Algunas veces alteró estas proporciones, asignando la mitad al trabajo y sólo dos doceavas partes a la habilidad, pero dejando sin alteración las cuatro doceavas partes destinadas al rédito. No obstante, vio un peligro en permitir la acumulación ilimitada del ingreso no ganado; propuso, para mantenerlo dentro de ciertos límites, que el rédito del capital variase según lo que cada individuo poseyese. De este modo, si un individuo aumentaba el capital invertido, recibiría menos rédito por cada acción adicional. En efecto, esto sería exactamente lo mismo que un impuesto progresivo sobre ingresos no ganados; y la progresión en que Fourier pensaba era muy rápida.

Los falansterios se establecerían y financiarían, no por el Estado o por algún organismo público, sino por acción voluntaria. Fourier constantemente apelaba a los capitalistas para que comprendiesen la belleza de su sistema y el goce de vivir así, y para que ofreciesen el dinero necesario a fin de establecer comunidades de una manera adecuada. Fourier se quería dar a conocer entre los capitalistas dispuestos a hacer esto, pidiéndoles que fuesen a verlo a un restaurante donde, durante años, comió solo, dejando un cubierto puesto para la persona esperada. Pero nadie llegó. Sólo después de su muerte, principalmente en los Estados Unidos y, lo que es bastante extraño, en Rusia, Rumania y España, fue cuando discípulos suyos se presentaron dispuestos a arriesgar su dinero y su vida.

La variedad propuesta en los réditos del capital y el propósito de que todo obrero fuese también dueño de capital hicieron del sistema de Fourier algo menos inequitativo de lo que parece a primera vista. Pero no aceptaba la igualdad completa: creía que no estaba de acuerdo con la naturaleza humana. Los hombres, pensaba, tienen un deseo natural de ser retribuidos con arreglo a su trabajo, y sería a la vez injusto y estúpido contrariar ese deseo.

Del principio hasta el fin, Fourier basaba sus propuestas en la firme creencia de que estaban en armonía, no sólo con la naturaleza humana, sino también con la voluntad de Dios. Si los hombres tienen deseos y pasiones, obra es de Dios; y por consiguiente han debido ser dados al hombre para un fin bueno. Además, Dios ha arreglado las cosas de manera que la variedad de inclinaciones y aversiones humanas corresponden de hecho a lo que es necesario para vivir bien; al filósofo social le basta estudiar estas diferencias a fin de calcular el tamaño de la comunidad en que los hombres pueden participar dichosamente en las tareas necesarias, con libertad completa para cada uno, a fin de seguir su propia inclinación. De este modo, Fourier heredó la tendencia del siglo XVIII a identificar a Dios con la naturaleza, o al menos la de asignar a la naturaleza el atributo de estar animada y dirigida por la voluntad divina. Llevó esta opinión hasta el extremo de suponer que en realidad no había ningún deseo natural de los hombres que no pudiese contribuir a la vida buena; bastaba canalizarlo adecuadamente y aprovecharlo. En realidad, fue él quien expuso por primera vez la idea de "sublimación", y la sostuvo en su forma más amplia.

En los escritos de Fourier hay mucho que es fantástico, y en los últimos mucho que es sencillamente locura. No es necesario tratar de estas fantasías, que no tienen relación con la esencia de su doctrina. Los "antileones" y los mares de

limonada no tienen nada que ver con los méritos y deméritos del sistema de los falansterios, y en la mayor parte de sus obras no aparecen esos absurdos. Es una gran equivocación tomar a risa a Fourier porque acabó por perder el juicio. Fue indudablemente un pensador social serio que contribuyó, con mucho que tiene valor permanente, no sólo a las ideas socialistas y cooperativistas, sino también a la solución de la cuestión entera del trabajo y de los estímulos y relaciones humanas relacionados con ella. La teoría fundamental de Fourier es la de una asociación fundada en una ley psicológica. Para emplear su misma fraseología, creía que había descubierto una ley social de "atracción", que era complemento de la ley de atracción de Newton en el mundo material. Sostenía que Dios había creado al hombre para un orden social, para una vida con arreglo a un "plan de Dios", que corresponde a la voluntad divina. El problema para los hombres está en descubrir el plan de Dios y actuar conforme a él. Fourier afirmaba que existe una correspondencia entre el mundo planetario y el social, y que todas las pasiones de los hombres, como todos los cuerpos estelares, tienen un lugar en el sistema de la vida humana. Si esto se tiene en cuenta, se llega a comprender que incluso las pasiones humanas, consideradas hasta ahora un mal, son en realidad un bien, y pueden utilizarse en beneficio de la humanidad si se les da un objetivo adecuado y se les libra de las perversiones a que se someten por una mala organización social. Es mala esta organización porque no está del todo equilibrada y adaptada para dar al hombre una intención inofensiva en la satisfacción de sus necesidades psicológicas fundamentales. Por consiguiente, no es necesario cambiar la naturaleza del hombre, sino su medio, y la clave para este cambio es la organización de la sociedad de acuerdo con el principio de "asociación".

Así pues, el sistema de Fourier descansa en la creencia de que la mayor parte de las formas del trabajo necesario pueden hacerse atractivas si se organizan de una manera adecuada, y que nadie necesita o debe trabajar en ninguna ocupación especial si no es por su propia y libre voluntad. En los falansterios, todo trabajo debía estar repartido voluntariamente en grupos o séries de trabajadores entre los cuales se despertaría naturalmente una emulación para hacer bien su tarea. Por supuesto, no creía que cualquier clase de trabajo podía hacerse atractivo, ni siquiera por poco tiempo: sostenía que los trabajos que naturalmente carecían de atractivos eran en gran parte inútiles e implicaban mucho más desagrado de lo que correspondía al valor de sus productos. Por eso quería reducir la cantidad del trabajo de fabricación eliminando el consumo innecesario y haciendo muy duraderos artículos como las telas y los muebles. Creía que gozar con el trabajo era una dote natural tanto en las mujeres como en los hombres, y deseaba que las

mujeres tuviesen la misma libertad que los hombres para elegir sus ocupaciones. Desde luego, en el nuevo orden a que aspiraba había de establecerse una igualdad completa de sexos.

A Fourier no le agradaba la revolución, y era tan precavido en sus proposiciones innovadoras concretas como audaz en sus opiniones especulativas. No recurría al Estado ni a ningún cuerpo político para organizar su nuevo sistema, aunque sostenía que, cuando éste se hubiese establecido, surgiría una estructura federal libre, formada por los “falansterios” federados bajo un gobernador coordinador, a quien llamaba “omniarca” (omniarch). Si los falansterios no podían establecerse inmediatamente, recomendaba una forma transitoria de organización, a la cual dio el nombre de “garanteísmo”, una forma de vida en comunidad modificada que podía ser planeada por individuos capitalistas que quisiesen experimentar. El conocido familisterio de Guise, de Godin, estaba inspirado en las ideas de Fourier y es un ejemplo práctico notable de lo que él llamaba garanteísmo. Fue muy visitado y es descrito con frecuencia. Aceptaba esta forma intermedia porque pensaba que acaso fuese imposible para los hombres librarse de pronto del largo periodo de influencia corruptora bajo la cual habían estado viviendo.

En realidad, como hemos visto, Fourier mismo esperaba que hombres ricos acudirían y le ayudarían a fundar sus falansterios. Algunas veces apelaba a los reyes, nunca a los gobiernos populares, a los pobres o a las revoluciones. Como Owen, era un creador de comunidades que creía que lo único que tenía que hacer era presentar sus proyectos ante los hombres con insistencia y reiteración bastantes para que sus atractivos resultasen invencibles, si se conseguía que los hombres los escuchasen.

Volumen tras volumen, durante un periodo de casi treinta años Fourier repitió su evangelio sin cambios fundamentales. Su primer libro, Theórie des quatre mouvements, fue publicado en 1808 y seguido por una serie de otros, en los cuales repitió y desarrolló las mismas ideas con una terminología que variaba constantemente, de tal modo que un gran número de palabras que han sido introducidas en el vocabulario del pensamiento socialista tienen su origen, de una u otra forma, en los escritos de Fourier. Entre sus últimos libros los más importantes son L’Association domestique agricole, que después tituló L’Unité universelle (1822); Le Nouveau Monde industriel et sociétaire (1829), y La Fausse Industrie (1835-1836).

Los cambios de su terminología fueron infinitos. En sus primeros escritos llamó a su sistema general a veces “armonía” o “armonismo” y a veces “asociación”, otras veces État sociétaire (Estado societario) y algunas más solidarité. Más tarde lo denominó unité universelle o unitéisme, y a veces collectisme. La forma embrionaria se llamó a veces garantisme y a veces sociantisme, y en ocasiones estas palabras significaban dos grados diferentes de aproximación al contenido completo de su sistema. También empleaba tanto mutualisme como mutuellisme en un sentido más bien general. Para sus comunidades empleaba los nombres de phalange y phalanstère, refiriéndose el primero principalmente al grupo humano y el segundo al lugar donde se situaba. Série principalmente significó un grupo de trabajadores asociados y dedicados a una tarea común.

Los discípulos de Fourier fueron llamados, y se llamaron a sí mismos, también con varios nombres: phalangistes, Fourieristes (o, en los Estados Unidos, furyists [de fury = furia] por sus contrarios), École sociétaire, humanistes, humaniens, unistes, associativistes, sériistes, sérisophistes, etc. En la Gran Bretaña, Hugh Doherty, el jefe de la escuela, llamó al furierismo “el sistema social” y también “universalismo”, “humanización” y “falansterianismo”, y asimismo “solidaridad”. En los Estados Unidos se llamó con frecuencia “asociacionismo”, a veces “unitismo” o “serialización”; pero la palabra usada con más frecuencia fue phalanx. “Colectivismo” fue también usada como una definición y “mutualismo” como un término general no limitado a las formas intermedias de Fourier. Esta lista no incluye todas las variantes. Además de furierismo, las palabras asociación y armonía y sus derivados fueron, quizá, las empleadas con más frecuencia.

Hasta cerca del final de su vida Fourier encontró pocos discípulos; pero en la década de 1820 un pequeño grupo se reunió a su alrededor, y entre sus partidarios y los sansimonianos se inició una discusión muy viva. Tanto sus partidarios como los de éstos, fueron mucho más numerosos después de la Revolución francesa de 1830, y la rivalidad entre las dos “escuelas” fue grande, desdeñándose ambas mutua y profundamente. Fourier acusaba a los sansimonianos de copiar sus ideas sin reconocerlo, y éstos replicaban acusándolo de dogmático sostenedor de doctrinas impracticables y sin ninguna concepción del progreso ni de la misión de la ciencia. Pronto el furierismo empezó a ejercer influencia fuera de Francia. Se estudió en Alemania, como una variante del nuevo pensamiento social francés, y se extendió a Inglaterra, donde sus partidarios tuvieron que enfrentarse con una doctrina rival, el socialismo de Owen, con el cual, en algunos puntos, tenía mucha semejanza. Los owenianos y

los furieristas tuvieron muchas discusiones acerca de los méritos respectivos de sus diferentes doctrinas, pero con frecuencia se unieron contra el enemigo común. Los furieristas acusaron a Owen de haber plagiado las ideas de su maestro, que habían aparecido impresas antes que las suyas; pero no hay pruebas de que Owen supiese nada de Fourier cuando publicó sus obras principales. Creo, sin embargo, que las ideas de Fourier ejercieron algún influjo en las últimas fases del owenismo, especialmente en Queenwood, aunque absolutamente ninguno en sus primeros proyectos de las “aldeas de cooperación” (Villages of Cooperation).

En la Gran Bretaña el principal representante del furierismo fue Hugh Doherty, que tradujo y publicó algunos escritos del maestro, y quien en 1840 publicó un periódico furierista, The Morning Star. La publicación furierista más importante en inglés fue la traducción de una parte de la obra principal de Fourier, publicada con el título The Passions of the Human Soul (Las pasiones del alma humana, 1851), con un resumen completo de sus doctrinas escrito por Hugh Doherty. El punto principal de discusión entre los furieristas y los owenianos nació de sus opiniones esencialmente distintas acerca de la naturaleza humana. Fourier había insistido en su inmutabilidad y en la necesidad de establecer un ambiente social adecuado a ella. Los owenianos, por el contrario, querían crear un medio que modificara profundamente la naturaleza humana. La diferencia no era absoluta, porque, como veremos, Owen a la vez daba importancia a las inclinaciones innatas y confiaba en que al traducirse en la conducta eran casi ilimitadamente maleables bajo el influjo del medio. Por su parte, Fourier, aunque consideraba que la naturaleza humana era invariable y albergaba una diversidad de inclinaciones y deseos de número determinado y distribución comprobable, insistía tanto como Owen en la necesidad de un medio que no cambiase estas inclinaciones, sino que las encauzara por los debidos canales. Sin embargo, la diferencia era importante, porque mientras Fourier acentuaba la importancia capital de hacer agradable el trabajo adaptándolo a las aficiones naturales del hombre, Owen tendía a que los hombres trabajasen bien y felizmente inspirándoles un sentido moral del trabajo por el valor que tenía para el interés común. Fourier daba tanta importancia como Owen a educar a los niños en buenos hábitos y actitudes sociales, pero confiaba sobre todo, no en conseguir que creyesen en lo que para el interés general convenía que creyesen, sino en guiarlos para hacer, espontáneamente y gozando en su acción, lo que demandaban tanto sus propios deseos como el bien de la sociedad. Éste fue el aspecto de la doctrina de Fourier que más atrajo a libertarios como Kropotkin y William Morris.

En los Estados Unidos el furierismo arraigó mucho más que en la Gran Bretaña e incluso que en Francia. Allí, su representante más influyente fue Albert Brisbane (1809-1890), que introdujo esta doctrina después de la depresión de 1837. Su Social Destiny of Man fue publicado en 1840. Horace Greeley, del New York Tribune, apoyó los esfuerzos de Brisbane, y se fundaron cierto número de colonias —por lo menos veintinueve— siguiendo sus principios en la década de 1840. Sin embargo, ninguna duró más que unos pocos años. Brisbane también influyó mucho en Charles Dana, Margaret Fuller, Nathaniel Hawthorne y Emerson. La famosa Brook Farm Community de 1832, fundada por un grupo de intelectuales de la Nueva Inglaterra, entre los cuales estaba Margaret Fuller, ha sido descrita en la obra de Hawthorne Blithedale Romance. Tuvo mucho de inspiración furierista, aunque no se fundó en conformidad estricta con la doctrina de Fourier, porque la propiedad estaba basada en una sociedad por acciones, sin la participación general de los colonos que Fourier consideraba necesaria. Brook Farm, como las comunidades más completamente furieristas, no duró mucho. Se vino abajo a causa del fracaso financiero; los intelectuales que reclutó no resultaron buenos para el trabajo manual en el que descansaban para su sustento. La phalanx estadunidense de Brisbane duró hasta 1856, pero después el movimiento furierista norteamericano se disolvió. Una descripción de estas comunidades furieristas puede hallarse en cualquiera de los libros que describen experimentos socialistas de los Estados Unidos; el más reciente de ellos es Backwoods Utopias de A. E. Bestor.

En Francia, el discípulo más importante de Fourier fue Victor-Prosper Considérant (1808-1893). Sus obras principales son La Destinée sociale (1834), Manifeste de l’École Sociétaire (1841) y Le Socialisme devant le vieux monde (1848). Considérant fue director de dos periódicos, Le Phalanstère y La Phalange, en los cuales aparecieron muchos de los principales escritos últimos de la escuela. En sus primeras obras Considérant defendía una abstención completa de la política, sosteniendo que las antiguas sociedades “políticas” estaban destinadas a perecer y serían remplazadas por nuevas asociaciones comunales fundadas sobre una base enteramente voluntaria. Pero más tarde abandonó esta actitud y empezó a pedir a los partidos demócratas que sustituyeran el punto de vista “político” por el “social”. En 1848 fue elegido miembro de la Asamblea Nacional y tomó parte en la Luxembourg Labour Commission (Comisión del Luxemburgo), presidida por Louis Blanc. Después de la derrota de la revolución en Francia, fue a los Estados Unidos invitado por Brisbane y trató de fundar en Texas una colonia falansteriana. Ésta fracasó en 1854, y más tarde las ideas de Considérant sufrieron otra modificación.

Abandonando la antigua hostilidad al desarrollo industrial científico, intentó realizar una variante del furierismo que podría conciliarse con el desarrollo del conocimiento científico.

Sin duda, la parte más sólida de la doctrina de Fourier es el intento de mostrar la necesidad de adaptar las instituciones sociales a los deseos humanos. Incluso si se equivocó al suponer que toda pasión conocida, dado un medio social adecuado, hallaría medios de expresión que la haría beneficiosa para la humanidad, indudablemente acertaba al insistir en que los hombres podían vivir fácilmente si se les permitía satisfacer sus deseos naturales y no se les forzaba a vivir con arreglo a una forma artificial de conducta trazada por los moralistas en nombre de la razón. Especialmente, la aplicación de este principio a la organización del trabajo es de mucha más importancia que la que se le ha atribuido, incluso en nuestros días, bajo el influjo creciente de la nueva atención que la psicología social presta a las relaciones y condiciones industriales. Su creencia de que el trabajo puede y tiene que ser una fuente de positivo goce acaso sea, y probablemente lo es, incompatible con las condiciones de producción en gran escala y con el deseo de los gerentes de tratar a los hombres como si fuesen máquinas mal hechas; pero el socialismo hubiese sido un cuerpo de doctrina más rico si hubiese estudiado mejor este aspecto del "problema del trabajo". Además, no estoy convencido de que Fourier estuviese equivocado cuando pedía que a nadie se le exigiese trabajar continuamente en el mismo oficio o tarea. La mayor parte de las personas, en especial si empiezan jóvenes, pueden adquirir una destreza suficiente en varias clases de trabajo; y creo que Fourier acertaba al pensar que la variedad de empleos que así se hacía posible haría a muchas personas más felices de lo que pueden serlo sin salir de la monotonía de una sola ocupación no difícil. Hay, sin duda, especialistas natos que prefieren mantenerse en la misma o casi la misma ocupación. Pero me pregunto si hay muchas personas así; estoy seguro de que no hay tantas como supone la organización de la industria moderna.

VI. CABET Y LOS COMUNISTAS ICARIANOS

UN HOMBRE menos importante que Saint-Simon y que Fourier, incluso que Pierre Leroux, debe mencionarse en este momento de la historia de las ideas socialistas. Si en el París de fines de la década de 1830 o de la década de 1840 alguien hubiese hablado de les communistes, lo más probable es que estuviese refiriéndose a los partidarios de Étienne Cabet (1788-1856). Los icarianos, como se les llamó después de haber publicado Cabet en 1840 su Voyage en Icarie, conformaban una tercera "escuela" de socialistas utópicos, que hacían su propaganda como rivales de los sansimonianos y de los furieristas y de una manera mucho más decisiva que estos dos partidos, proclamando un evangelio de socialización completa.

Cabet, como otros jefes utopistas, entre ellos Bazard, Chevalier y Buchez, había hecho su aprendizaje en favor de la causa popular como miembro de la famosa liga secreta de los carbonari o charbonnerie. La historia de los carbonarios como organizadores de conspiraciones y de movimientos clandestinos de resistencia en Italia y en Francia, desde su origen en el Franco Condado antes de 1789 y su renacimiento en el reino de Nápoles hacia 1806, no pertenece a la historia del socialismo. Los carbonarios no tenían una teoría ni una política claras y consistentes, aparte de la oposición revolucionaria, tanto en sus manifestaciones italianas como en las francesas. Los unía únicamente su hostilidad, primero hacia Napoleón y los gobernantes satélites suyos, y después hacia la restauración legitimista y la Santa Alianza que trató de dominar en Europa después de 1815. Su importancia para el socialismo estriba sólo en que proporcionaron un entrenamiento a los revolucionarios —algunos de los cuales, después de su fracaso en la década de 1820, ingresaron en alguno de los grupos socialistas— y en que sus métodos para organizar conspiraciones proporcionaron un modelo a muchas de las sociedades secretas que nacieron en Francia antes y después de la Revolución de 1830.

Cabet era abogado de formación. Tomó parte en la Revolución de 1830 y fue nombrado procureur-général de Córcega, bajo las órdenes del gobierno. Pronto fue destituido de ese puesto a causa de sus ataques radicales contra la política de la monarquía "burguesa". En 1831 fue elegido miembro de la Cámara de

Diputados y fundó un periódico, Le Populaire, que hizo un llamamiento especial a las clases trabajadoras. Le Populaire fue pronto suprimido por sus vehementes ataques al gobierno, y Cabet pasó a continuación algunos años en Inglaterra, como exiliado, donde recibió el influjo de las ideas de Owen durante el gran levantamiento de los sindicatos obreros de 1833-1834. Volvió a París, no sólo como "socialista" convencido, sino convertido a las ideas más extremas del ala izquierda de los radicales ingleses, y creyente decidido en la socialización completa de los medios de producción y en una forma de vida completamente "comunista". Muy influenciado por los elementos comunistas de la Utopía de Tomás Moro, empezó a elaborar su nueva doctrina en un amplio sistema, dándole la forma de una novela utópica. Con sus partidarios continuó predicando este sistema durante la década de 1840; y, como otros, tuvo la idea de ensayar su utopía en el territorio, aún poco poblado, de los Estados Unidos. En 1848 un grupo de sus partidarios partió de Francia para fundar "Icaria" en Texas, siguiendo el modelo expuesto por Cabet en su novela. Él mismo partió al año siguiente con otro grupo de discípulos; e Icaria fue establecida, no en Texas, sino en el antiguo centro mormón de Nauvoo, en Illinois. Pero la Icaria de Illinois nunca fue más que una pálida sombra de la ciudad imaginada por Cabet. Había pensado en un millón de habitantes, y su colonia nunca pasó de mil quinientos. Tuvo que empezar no con base en la comunidad completa concebida por Cabet, sino con un arreglo intermedio que combinaba la propiedad individual y un elemento considerable de vida en común y de disciplina colectiva, y resultó mucho más duradera que la mayoría de las otras colonias de utopistas fundadas durante el mismo periodo. Cabet mismo salió de ella, por desacuerdos acerca de la política a seguir, precisamente en el año en que murió; pero la colonia se prolongó algún tiempo más. La colonia que le sucedió, la Nueva Icaria, no desapareció hasta 1895.

Étienne Cabet no era un pensador original. Casi todas sus ideas las tomó de otras utopías, incluyendo las utopías "comunistas" de la Francia del siglo XVIII, como la de Mably y la de Tomás Moro. Su importancia estriba en el intento de establecer, o al menos de contribuir a establecer, una sociedad completamente comunista en la cual la dirección suprema de todas las actividades principales habría de estar en manos del Estado. En su Icaria fantástica, a diferencia de la Icaria real, que fue una transacción, no habría absolutamente ninguna propiedad privada. Todos los ciudadanos serían estrictamente iguales y darían su trabajo a la comunidad en las mismas condiciones. Se insistía en la uniformidad de la vestimenta como una garantía contra pretensiones de superioridad. Habría una igualdad casi completa de sexos, salvo que Cabet deseaba conservar la

institución de la familia como unidad básica de su sociedad, con el padre como jefe. Todos los funcionarios y magistrados serían elegidos popularmente y sujetos en todo tiempo a revocación por voto popular. Los instrumentos de producción serían empleados colectivamente y habría un amplio sistema de servicios públicos sociales. La comunidad trazaría cada año un plan detallado de producción basado en el cálculo de sus necesidades, y delegaría en grupos organizados de ciudadanos las diferentes participaciones en la ejecución de la tarea común, poniendo a disposición de estos grupos el equipo necesario y los materiales requeridos. Los productos se depositarían en almacenes públicos, de los cuales cada ciudadano retiraría con libertad lo que necesitase. Cabet no pensaba, como Fourier, que su comunidad sería esencialmente agrícola: era partidario del desarrollo industrial, aunque daba por supuesto que una gran parte de sus ciudadanos se ocuparían en cultivar la tierra con maquinaria y conocimientos técnicos modernos.

Para los icarianos la política, en el sentido corriente de la palabra, no tenía gran importancia. Su asamblea de delegados tendría que hacer apenas poco más que asignar las tareas correspondientes a cada uno de los grupos funcionales descentralizados encargados de las distintas ramas de la producción y el servicio colectivo. Habría pocos periódicos y éstos se limitarían a informar sobre hechos; no serían órganos de opinión, porque el objetivo de Cabet era establecer una sociedad en la cual no habría conflictos de partido ni disensiones acerca de actividades públicas. Creía firmemente que no había más que una manera de hacer bien las cosas, y que cuando esa manera se descubriese no habría por qué discutir. De acuerdo con esto, prescindía de la libertad de discusión, era partidario de establecer una censura estricta de las noticias y controversias, y confiaba en que, al inculcar la doctrina en las masas, quedaría asegurada la buena marcha de la sociedad icariana.

¿Cómo habría de nacer la sociedad icariana? Cabet, en sus primeros escritos, anteriores a su emigración, no concebía la transición como resultado únicamente del esfuerzo voluntario. Quería preparar el terreno persuadiendo al Estado para que impusiese fuertes impuestos progresivos sobre el capital y la herencia, y para emplear lo así obtenido y los ahorros realizados al abolir el ejército en establecer comunidades icarianas. Al mismo tiempo, esperaba ir acabando con la producción capitalista mediante la acción del Estado al fijar y elevar los salarios mínimos, de tal modo que fuese imposible obtener ya beneficio con la explotación privada del trabajo. Como un paso hacia su utopía, defendía la acción del Estado para asegurar casas mejores y más baratas, educación general

y trabajo para todos.

Así pues, Cabet tenía ideas sociales radicales y avanzadas; pero, después de su convivencia con los carbonarios, dejó de ser un partidario de la revolución en cualquier sentido que implicase violencia. En realidad, reaccionó hacia el extremo opuesto. Escribió: “Si yo tuviese una revolución en la mano, mantendría esa mano cerrada, incluso si eso significase para mí la muerte en el exilio”. La nueva sociedad, insistía, tiene que producirse mediante el razonamiento y la convicción, no por la fuerza. Este pacifismo lo condujo, después de que sus esperanzas en Francia fracasaron, a un intento de establecer su comunidad en América del Norte sin la ayuda del Estado. Pero él no era, como Fourier, partidario de la acción voluntaria privada: quería la ayuda del Estado si podía obtenerla sin violencia, y buscando este fin fue un decidido defensor de la democracia como medio.

Como tantos otros utopistas, Cabet creía en Dios, y consideraba que una cristiandad regenerada era necesaria para la realización de sus sueños. Su libro Le Vrai Christianisme (1846) es un llamamiento para que las Iglesias siguiesen el ejemplo de Jesucristo y practicasen el “comunismo” de los cristianos en sus primeros tiempos, al establecerse como Iglesia de los pobres. En esta parte de su doctrina hay algo de Saint-Simon, pero hay aún más de Lamennais, cuyas Paroles d’un croyant (1834) es indudable que influyeron en él. Sin embargo, los influjos más profundos en su doctrina fueron los de Tomás Moro y Robert Owen, el Owen de los años posteriores a 1832, cuando los dirigentes de la Grand National Consolidated Trades Union (Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros) anunciaban el próximo advenimiento del “nuevo mundo moral”, que se realizaría, no mediante una revolución violenta, sino negándose toda la clase obrera a continuar trabajando en las antiguas condiciones, y uniéndose todos los oficios para establecer un nuevo sistema de producción y distribución cooperativa bajo su control colectivo. El comunismo de Cabet se acercó mucho más que el de Owen a una comunidad completa de vida: unió el milenarismo de Owen con aspiraciones comunistas tomadas de los cristianos primitivos, del radicalismo social de la Edad Media y del catolicismo del Renacimiento.

VII. SISMONDI

EN EL Manifiesto comunista, Marx y Engels dicen de Sismondi que es el jefe de la escuela del “socialismo pequeñoburgués”, y añaden que lo es “no sólo en Francia, sino también en Inglaterra”. Sismondi fue en realidad uno de los primeros escritores que atacaron directamente las doctrinas de los economistas clásicos, no antes de los primeros escritos de Owen, pero sí bastante antes de que los “antirricardianos” ingleses lanzaran sus ataques a mediados de la década de 1820. Los Nuevos principios de economía política de Sismondi aparecieron por primera vez en 1819, durante el periodo de trastornos económicos que siguió al final de las guerras napoleónicas. Sus doctrinas económicas, que al principio fueron las de un partidario de Adam Smith, fueron profundamente afectadas por la crisis —muy extendida— de falta de trabajo de los años posteriores a 1815, cuando observó los efectos de ésta tanto en Francia como en Inglaterra.

Jean-Charles-Léonard-Simonde de Sismondi (1773-1842) era suizo ginebrino de origen francés. Su familia emigró a Inglaterra en 1793, pero al año siguiente se traslado a la Toscana, para regresar a Ginebra en 1800. De este modo vio, siendo joven, algo de la situación en que se hallaban Inglaterra e Italia, y también llegó a conocer bien Francia. Sus obras sobre economía son sólo una pequeña parte de su inmensa producción. Además de su conocida Historia de las repúblicas italianas, que en su versión más extensa tiene 16 volúmenes, escribió una Historia de los franceses de 31 volúmenes y una Historia de la literatura del sur de Europa, de cuatro. Entre sus obras económicas y sociales, además de sus Nuevos principios, están un libro importante sobre La agricultura de la Toscana (1802), su tratado económico La riqueza (1803) y una colección de Estudios sobre las ciencias sociales (1836-1838) en tres volúmenes. Con Madame de Staël, gran amiga suya, fue un precursor de la crítica literaria moderna, basada en un punto de vista en gran parte sociológico. En historia fue también un precursor, especialmente al estudiar la evolución de la burguesía en las repúblicas italianas después de la Edad Media. Aquí, sin embargo, nos ocupamos de él sólo en su relación con el desarrollo del pensamiento socialista, sobre el cual ejerció un influjo muy considerable aunque nunca fue un socialista en ninguno de los sentidos modernos de la palabra.

Sismondi volvió a visitar Inglaterra en 1818-1819, después de una ausencia de veinticuatro años, y se quedó asombrado por lo que vio tanto en los distritos industriales como en el país en general. Sus Nuevos principios fueron el resultado inmediato de esta experiencia. Su obra anterior sobre teorías económicas, La riqueza, había sido sobre todo una interpretación de La riqueza de las naciones de Adam Smith, acentuando la doctrina del laissez faire y una arraigada hostilidad contra el monopolio. En sus Nuevos principios continuó defendiendo la libertad del comercio internacional y oponiéndose vigorosamente a toda forma de monopolio, incluyendo el sistema de latifundios. Pero había llegado a la conclusión de que la iniciativa capitalista ilimitada, lejos de producir los resultados que de ella habían esperado Adam Smith y su intérprete francés Jean-Baptiste Say, conduciría a la falta de trabajo y a la miseria. Por eso defendió la intervención del Estado para garantizar al trabajador un salario suficiente y un mínimo de seguridad social.

Cuando Sismondi regresó a Inglaterra en 1818, se acababan de publicar los Principios de economía política de Ricardo, y se sostenía que este libro había logrado fundar la economía como ciencia exacta basándose en leyes naturales inflexibles que sería desastroso tratar de alterar. Sismondi atacó esta opinión con toda su energía. Negó que el fin que postulaban los economistas —el máximo posible de producción acumulada— coincidiese necesariamente con el fin al cual debe dirigirse toda actividad económica y social: la mayor felicidad posible del pueblo. Una cantidad menor de productos, mejor distribuida, podría causar mayor felicidad y bienestar. Por consiguiente, al Estado le correspondía, en lugar de abandonar la distribución de la riqueza a la fluctuación del mercado, implantar leyes que regulasen esta distribución con arreglo al interés general. Esto, por supuesto, suponía aceptar algún criterio para decidir cuál es la mejor distribución de la riqueza y de los ingresos; y a Sismondi no le cabía duda de que debía preferirse una amplia difusión de la propiedad de los medios de producción entre quienes fuesen capaces de emplearlos personalmente para un buen fin. Su estudio de las condiciones agrícolas de Francia, Suiza e Italia había hecho arraigar en él la creencia en las virtudes de las granjas de propiedad familiar, con la seguridad para el labrador de que los beneficios por mejoras los recibiría su familia y no el propietario no agricultor. Mostró gran admiración por el éxito con que los aldeanos franceses habían mejorado el cultivo y aumentado el valor duradero de producción de sus propiedades cuando se les dio la posesión de la tierra y se les liberó de las exacciones feudales gracias a la revolución; y también habló con elogio de lo conseguido por los pequeños agricultores aldeanos de Suiza y de algunas partes de Italia cuando habían podido trabajar

bajo condiciones razonables de libertad. Admiraba, hasta cierto punto, el sistema de arriendo de la tierra llamado en francés sistema métayer, con arreglo al cual los productos de la tierra se repartían en proporciones determinadas entre el cultivador y el terrateniente, al que le correspondía principalmente proporcionar el capital; pero elogiaba estos sistemas más bien por contraste con el sistema feudal, como el de Francia antes de la revolución, y no en sentido absoluto. A quien defendía de una manera absoluta era al pequeño agricultor, capaz de labrar la tierra con arreglo a sus propias ideas y de recoger con seguridad los beneficios de su trabajo e inteligencia.

La defensa que Sismondi hacía de la agricultura de los aldeanos estaba estrechamente relacionada con sus opiniones acerca de la población. Como a muchos de sus contemporáneos, Malthus lo había asustado, y en algún caso llegó a proponer leyes que limitaran los nacimientos entre quienes no pudieran probar que podían sostener a una familia. Pero consideraba el aumento irregular de la población, no como una ley de la naturaleza, sino como una consecuencia de condiciones económicas malas y no naturales. Sostenía enérgicamente que, siempre que a los aldeanos se les había asegurado la propiedad de la tierra y habían podido disfrutar de sus productos, era un hecho comprobado por la historia que se habían mostrado capaces de mantener el tamaño de su familia en los límites en los que la tierra podía soportar un nivel satisfactorio de vida en relación con el estado de los conocimientos agrícolas. La tendencia hacia un aumento rápido indebido de la población se manifestaba, decía, sólo cuando el equilibrio natural de una economía aldeana libre estaba perturbado por un desarrollo irregular de la industria. Criticó duramente la ley inglesa de beneficencia (Poor Law) bajo el sistema Speenhamland porque conducía al crecimiento desproporcionado de la población (de acuerdo, por consiguiente, con Malthus), pero los remedios que propuso descansaban en la reforma agraria y en la reglamentación pública del desarrollo industrial.

Marx llamó a Sismondi “socialista pequeñoburgués” y lo acusó de tener opiniones reaccionarias, precisamente porque quería que el Estado regulara las condiciones económicas en beneficio del productor en pequeña escala. Respecto a los pueblos, Sismondi quería una situación correspondiente a la que deseaba para el campo, es decir, quería el tipo de poblados y de industrias que sirviesen para las necesidades de una población compuesta principalmente de aldeanos prósperos que cultivaran tierras de propiedad familiar. Pensaba que, tan pronto como se alterase este equilibrio natural, aparecería la tendencia hacia la superproducción industrial, lo que llevaría a crisis periódicas cuando los

mercados llegasen a estar abarrotados con productos industriales superfluos, que no necesitaban los aldeanos y que los obreros urbanos no podrían comprar porque sus salarios bajarían a causa de la competencia para obtener trabajo. Negaba completamente lo que entre los economistas es conocido como "ley de Say", la pretendida ley económica según la cual todo acto de producción crea el poder de compra necesario para que el producto salga del mercado. Decía que se podía demostrar la falsedad de esto en relación con el aumento constante de productos en el nuevo sistema industrial: si fuese verdad, ¿por qué se producen las crisis periódicas de sobreproducción?

Así pues, Sismondi fue el primero en formular claramente, aunque Owen y otros ya lo habían hecho en parte, la teoría del subconsumo, que habría de tener tanta importancia en el pensamiento socialista. Marx, aunque atacó a Sismondi, indudablemente tomó mucho de esta parte de su doctrina. Según Sismondi, la cantidad del poder adquisitivo disponible para comprar los productos industriales dependía de la cantidad de capital circulante empleado para contratar trabajo, o, en otros términos, de la cantidad del "fondo de salarios". El descenso de los salarios al nivel de mera subsistencia, que fue admitido como un hecho por los economistas clásicos, necesariamente reducía la demanda de la producción industrial en grande de las nuevas fábricas, y al mismo tiempo aumentaba los fondos de capital empleado en máquinas, y de este modo incrementaba la existencia de los artículos fabricados. Consecuencia de esto, sostenía Sismondi (y Marx lo repitió más tarde), era que el sistema sólo podía ser mantenido liquidando en repetidas crisis una gran parte del capital empleado con exceso en la industria a gran escala; y estas crisis aumentaban la miseria del pueblo.

La defensa que Sismondi hizo de la agricultura rural incluye un ataque al sistema de cultivo mediante arrendamiento bajo condiciones que no aseguren al aldeano la posesión garantizada de la tierra y de las mejoras, tanto para sus herederos como durante toda su vida. También se declaró en contra del derecho de primogenitura fundándose en que conduce a gastar poco capital en la mejora de la tierra, porque el mayor estímulo para mejorar el cultivo es dividir la propiedad. Creyendo que la tierra con un cultivo más intensivo produciría muchísimo más, sostenía que era posible dividir mucho la propiedad entre los hijos, cada uno de los cuales podría, consiguiendo pequeñas parcelas, producir lo suficiente para un nivel satisfactorio de vida. Esta opinión, por supuesto, descansaba en su creencia de que los obstáculos naturales para el desarrollo de la población en la economía prevista por él impedirían que la división de la

propiedad marchase más de prisa que la mejora de los métodos agrícolas.

En política, Sismondi no era un radical. En sus Estudios acerca de las constituciones de los pueblos libres (1836) se declara contrario al sufragio universal y a una democracia completa, basándose en que ni la clase trabajadora ni la clase media baja estaban preparadas para ello. Defendía los derechos de las minorías, especialmente de los elementos intelectuales de la sociedad y de la clase media culta de las ciudades. Pensaba que estos dos grupos eran los más ilustrados y progresistas, y también los necesarios mantenedores de las tradiciones nacionales. Su origen y su experiencia ginebrinos aparecen claramente en esta parte de su doctrina.

Esta exposición de la actitud de Sismondi demostrará que nunca fue "socialista", salvo en el sentido en que esta palabra puede aplicarse, como con frecuencia lo fue, a todo el que diese capital importancia a "la cuestión social" y se pusiese del lado de los obreros en su demanda de que el Estado aceptase la responsabilidad de promover su bienestar. Fue llamado socialista sólo porque defendía la legislación social, sentía gran simpatía por los trabajadores y creía en la posibilidad de asegurarles un salario suficiente y condiciones razonables de seguridad social, así como porque era enemigo decidido del capitalismo industrial como lo vio desarrollarse sobre todo en Inglaterra. No era anticapitalista: tenía gran consideración por la burguesía comercial, acerca de cuyo desarrollo escribió muchas cosas buenas en su Historia de las repúblicas italianas. El capitalismo al que se oponía era el nuevo industrialismo basado en las máquinas movidas por fuerza motriz y en el sistema de las fábricas, con su tendencia irresistible a multiplicar las necesidades y los productos chatarra; a eliminar al artesano independiente y a los patrones dueños de pequeños talleres; a crear un proletariado urbano sin conocimientos técnicos ni moralidad, y a suprimir, con las condiciones naturales de la vida de familia, todo lo viejo que reduce el aumento ilimitado de la población. También se dio cuenta, antes que Marx, de la tendencia inherente a este tipo de capitalismo de buscar continuamente nuevos mercados extranjeros a fin de hallar salida a los productos sobrantes de una industria en gran escala, y a la vez de las consecuencias de esta tendencia en las rivalidades y disputas internacionales. Su ideal era una población estable de aldeanos que trabajasen la tierra con cultivos intensivos, sirviendo a un número suficiente de artesanos y comerciantes urbanos y siendo servidos por ellos, y gobernada políticamente por una clase culta de comerciantes, administradores e intelectuales burgueses que identificase su propio interés con el de los pobres y tratase de mantener un orden económico

que a la vez fuese técnicamente progresivo dentro de sus límites y estuviese de acuerdo con las tradiciones nacionales y con las exigencias de la felicidad humana.

VIII. OWEN Y EL OWENISMO. PRIMERAS FASES

AHORA tenemos que pasar de los utopistas franceses y de su contemporáneo suizo, Sismondi, al gran utopista inglés Robert Owen, la personalidad asombrosa a la que deben su origen muchos de los movimientos del siglo XIX. Owen ha sido llamado el fundador del socialismo y del cooperativismo ingleses. A él y a sir Robert Peel el Viejo se debe el inicio del movimiento para la reforma industrial. Ocupa, sin duda, un lugar en la historia de los experimentos pedagógicos. Fue el fundador del movimiento "racionalista" y tiene un sitio importante en la serie de actividades éticas y secularizadoras. Y a todo esto unía el desempeño de dos papeles que no son fáciles de conciliar: el de un gran patrón autodidacto y el de un notable director e inspirador del movimiento sindical obrero. Sin duda, no hizo todas esas cosas al mismo tiempo; pero ya es bastante notable que las haya hecho durante su vida, por larga que ésta fuera.

Owen nació en Newport, Montgomeryshire, en la región central de Gales, en 1771. Era un año mayor que Fourier y once más joven que Saint-Simon. Vivió hasta 1858, activo hasta su muerte, añadiendo durante sus últimos años a sus muchos intereses el espiritismo. Su gran periodo de influencia personal empezó con la compra de la famosa hilandería de algodón New Lanark en 1800, y puede decirse que terminó cuando un grupo de sus discípulos fundó en 1844 la sociedad cooperativa de los Pioneros de Rochdale. Después el cooperativismo, al cual va su nombre tan unido, tomó una nueva dirección y tuvo derivaciones que él no había previsto. Su último experimento de vida en comunidad, Queenwood, terminó en 1845. Su dirección, breve pero sensacional, del movimiento sindical obrero había terminado diez años antes, en 1834. De su posición como patrón de una gran fábrica se había retirado en 1829, y en gran parte desde 1824, cuando compró New Harmony, en Indiana, Estados Unidos, a los rappites, e intentó establecer allí una comunidad oweniana completa, libre de las trabas y convencionalismos de lo que él llamaba el "mundo viejo e inmoral".

Robert Owen fue por iniciativa propia la fuerza impulsora de tantos movimientos sobre todo a causa de sus propias limitaciones. Siempre estaba seguro de lo que quería y nunca dudaba de su propia capacidad. Unía a una inmensa energía una devoción sincera y absoluta hacia lo que creía que era

racional y recto. De ahí que fuese obstinado y con frecuencia mal compañero: no sabía transigir y nunca fue capaz de imaginar que podía equivocarse. Cuando fracasaba en algo, lo atribuía a la falta de razón que existe en el mundo e inmediatamente emprendía algo distinto. Poseía en alto grado las cualidades características de quien sale adelante por sus propios medios, con la diferencia de que no era egoísta; por el contrario, no le daba importancia al dinero, excepto como medio para ayudar a las causas en que creía. No pensaba en sí mismo porque, aunque con frecuencia era autocrático y llegó a considerarse como una especie de padre universal de la humanidad, personalmente siempre fue muy sencillo y aceptaba las consideraciones que se le tenían como tributo a sus ideas más bien que a sí mismo. Lo que sucedía, sencillamente, es que era más inteligente y veía más lejos que ningún otro; y cuando los demás se oponían a sus proyectos, nunca se enfadaba con ellos, sino que se limitaba a lamentar que fuesen tan torpes. Siempre estaba dispuesto a exponer, en todo momento y con todo detenimiento, sus ideas capitales a cualquiera que quisiese escucharlo. Si sus oyentes no quedaban convencidos, lo atribuía a que no había hablado bastante tiempo con ellos. Era, según dijo Leslie Stephen, “uno de esos latosos que son la sal de la tierra”.

Sin embargo, las ideas fundamentales de Owen eran pocas: la impresión de variedad que daba nacía de su celo infinito en aplicarlas. Su “socialismo” fue sobre todo resultado de dos cosas: de una opinión acerca del proceso de formación del carácter, que concibió o adoptó muy pronto en su vida, y de su experiencia como fabricante, primero en Manchester y después en New Lanark. Su visión era esencialmente la misma que William Godwin había expuesto en Political Justice; parece probable que Owen no llegase a ella por sí mismo ni leyendo a Godwin (no era gran lector), sino tomándola de alguien más. En la década de 1790, en los círculos de gente avanzada, el godwenismo era muy conocido y Owen, como miembro activo de la Sociedad Literaria y Filosófica de Manchester y como íntimo del círculo que se reunió alrededor de John Dalton, el químico, en el Unitarian New College, tuvo que oír muchas discusiones acerca de las teorías de Godwin y su relación con las de Helvétius y otros apóstoles de la Ilustración francesa. Su experiencia de las condiciones de las fábricas y de la activa vida de Manchester, que entonces se hallaba en el momento culminante de la Revolución industrial, lo afirmó en la verdad esencial de la tesis de que el “carácter” del hombre (y por carácter entendía las formas de conducta y las escalas de valores) depende de las condiciones en que vive. Vio a su alrededor los primeros frutos de la Revolución industrial en la industria textil, admiró las posibilidades técnicas y adquirió un dominio completo de ellas; pero estaba

profundamente en contra por las consecuencias sociales y por la lucha para hacerse ricos de hombres que parecían no darse cuenta de éstas o que eran insensibles hasta llegar a ser completamente inhumanos. No veía la necesidad de ser tan inhumano: conocía el modo de producir muy buenos resultados sin molestar a los pobres. Poco a poco llegó a convencerse de que la raíz del mal estaba en atribuir falsamente a los hombres la capacidad de formar su propio carácter, porque esto permitía a los que tenían éxito disculparse a sí mismos culpando a los pobres de su pobreza, de sus malos hábitos y de su incapacidad, en lugar de comprender que estas cosas no eran sino consecuencia del medio deficiente y de un sistema social construido sobre bases falsas. Convencido de que todos los hombres tienen derechos, y de que todos son capaces de bondad y de excelencia si se les da una oportunidad razonable y una dirección adecuada, se rebelaba contra la aceptación, por parte de casi todos los que encontraba, de los horrores crecientes del sistema industrial, de los barrios miserables y del consumo de ginebra que embotaba el sentimiento de la pobreza. Llegó a opinar que nada podía hacerse para enmendar a la masa de la gente sin dos grandes cambios: acabar con las creencias falsas de la formación del carácter y abandonar la competencia sin limitaciones, que impulsaba a cada patrón hacia una conducta inhumana basándose en que sus competidores se habían lanzado a ella y que él debía hacer lo mismo si quería evitar la bancarrota.

De este modo Owen se preparó para batallar en dos frentes, aunque le parecía una sola batalla. Su opinión acerca de la formación del carácter hizo que acusase a todas y cada una de las Iglesias cristianas de predicar en este punto una doctrina falsa y desmoralizadora; y su hostilidad a la competencia, tal como él la veía, lo condujo a un ataque directo, tanto contra los economistas que ensalzaban las virtudes del laissez faire como contra sus compañeros patrones, que las practicaban.

El “socialismo” de Owen y su crítica a todas las religiones del “mundo viejo e inmoral” eran, por consiguiente, el resultado de su experiencia unida a un penetrante sentido de la capacidad básica del hombre para el bien y de su derecho universal a una oportunidad justa. Él hubiese dicho que esta actitud era producto de su experiencia; pero otros hombres pasaron por las mismas experiencias externas sin llegar en modo alguno a compartir sus conclusiones. Owen empezó con un fuerte sentido de lo que se debe al prójimo; sin éste, lo que vio no le hubiese chocado. Su mismo carácter fue muy influido, pero no exclusivamente formado, por su medio.

La noción básica que inspiró la doctrina del socialismo cooperativista de Owen está expresada con toda sencillez en los siguientes pasajes muy conocidos del primero de sus Essays on the Formation of the Human Character (Ensayos acerca de la formación del carácter humano), titulados más tarde A New View of Society (1813): “Puede darse cualquier carácter, del mejor al peor, desde el más ignorante hasta el más ilustrado, a cualquier comunidad, aun al mundo en general, aplicando ciertos medios, los cuales están en gran parte a disposición y bajo la dirección —o pueden fácilmente llegar a estarlo— de quienes poseen el gobierno de las naciones”. Poco después añade en el mismo ensayo: “A los niños se les puede hacer adquirir cualquier lengua, sentimientos o creencias, o cualesquiera hábitos corporales y maneras no contrarios a la naturaleza humana, incluso hacerlos, en gran proporción, ya imbéciles, ya caracteres enérgicos”.

En estos pasajes se acentúa, como se ve, la formación del carácter, y no tanto en el individuo como en la sociedad; es decir, en lo que Owen piensa sobre todo es en el carácter predominante de una sociedad o de un grupo de individuos. Esto, por supuesto, implica un influjo en el carácter del individuo, pero Owen de ningún modo dejó de ver nunca la gran importancia de las diferencias entre los individuos. Siempre hizo resaltar la necesidad de que el educador tuviese muy en cuenta las “inclinaciones” de cada niño. En realidad, por “carácter” no entendía esencialmente el conjunto de cualidades del individuo, sino más bien la estructura de las ideas y valores morales y las tendencias de la conducta relacionadas con ellos, puntos en los cuales era indispensable que hubiese una cualidad común en toda sociedad para que ésta marchase bien.

Partiendo de esta opinión acerca del carácter, Owen, en primer lugar, acusó al sistema industrial de formar malos caracteres, tanto a causa de su lucha por la competencia y por recurrir a la ambición humana, como a causa de las malas condiciones físicas y del nocivo medio moral en que las víctimas del nuevo sistema industrial estaban obligadas a vivir desde su tierna edad. En segundo lugar, destacó la enorme importancia de la educación como instrumento para transformar la calidad de la vida humana. Comparado con Fourier, daba mucha más importancia a la educación formativa, y en sus ideas pedagógicas acentuaba mucho el elemento moral y desconfiaba de los proyectos de Bell y Lancaster para la instrucción memorista de grandes grupos mediante el sistema de monitores. Sin embargo, los apoyó hasta cierto punto a falta de algo mejor, a pesar de que a ellos les interesaba mucho más conseguir la transmisión de los conocimientos que la formación del carácter.

La importancia que Owen daba al medio lo condujo a trabajar, no sólo por la educación popular, sino también por la reforma de las fábricas, y tomó parte con sir Robert Peel el Viejo en el movimiento que dio por resultado la ley que verdaderamente fue la primera sobre las fábricas, la de 1819. Hasta ese momento nada de "socialista" había en las propuestas de Owen ni ningún intento de establecer comunidades socialistas, cosa que más tarde llegó a interesarle tanto. Todavía trataba de persuadir a sus compañeros industriales, así como también a los gobiernos y a los políticos, en la medida en que podían influir en las condiciones de la industria, para que aprendiesen de la obra que él mismo había realizado en New Lanark, y para que siguiesen el ejemplo que había dado proporcionando educación y mejorando las condiciones de las fábricas. Había demostrado que estas buenas condiciones (buenas con arreglo a las normas de aquel tiempo) no eran incompatibles con un negocio productivo; y había ido más allá que ningún otro propietario de fábricas al seguir pagando a sus empleados los salarios corrientes cuando la producción quedó interrumpida por falta de materiales durante la Guerra de 1812 contra los Estados Unidos. En realidad, en su pensamiento había ya avanzado mucho más: había llegado a la convicción de que, si bien el capital debía tener su recompensa, ésta habría de limitarse a un ingreso razonable, y el sobrante de las ganancias debía acumularse, no sólo para proporcionar más instrumentos de producción, sino también para gastarlo en fomentar el bienestar de los trabajadores empleados.

La insistencia de Owen en aplicar este principio le costó la disolución de dos sociedades sucesivas con copropietarios que no pensaban enteramente lo mismo que él, y casi le hizo perder la dirección de New Lanark cuando uno de esos grupos trató de excluirlo. Pero al fin pudo, con la ayuda de un grupo más avanzado, impugnar a sus contrarios y realizar los proyectos que estaban ya iniciados. Entre los nuevos socios que le dieron, por el momento, libertad de acción, se hallaban Jeremy Bentham y el cuáquero químico y filántropo William Allen. Con la aprobación de éstos pudo ampliar sus servicios educativos para los niños y empezar grandes proyectos de educación de adultos para "la formación del carácter".

Owen, pues, aceptó para sus propios empleados el principio del "derecho al trabajo", que fue formulado por primera vez después de la Revolución francesa y que había de llegar a ser parte vital del credo socialista. Además, había reconocido que sus empleados tenían, verdaderamente, derecho a participar en la empresa en unión de los gerentes y de los que proporcionaban el capital. Hasta ese momento trataba de humanizar y de regular la empresa capitalista y de

limitar los derechos del dueño del capital, pero no de acabar con ninguno de ellos.

La etapa siguiente llegó con el final de las guerras napoleónicas y con la extensa crisis de falta de trabajo que siguió. El aumento en los impuestos a los pobres produjo un clamor en favor de la reducción de los gastos y de un trato menos duro para aquéllos; pero Owen se propuso mostrar, sobre la base de su propia experiencia, que la sociedad disponía de medios para evitar que las personas sin trabajo fuesen una carga. Fue entonces cuando presentó su propuesta de establecer "aldeas de cooperación" (Villages of Cooperation), que al principio proponía únicamente como lugares donde los desocupados, en vez de que los mantuvieran en una ociosidad indigente los funcionarios de la beneficencia, pudieran encontrar la oportunidad de ganarse la vida, sobre todo mediante el cultivo intensivo de la tierra para obtener sus propios alimentos; porque, ante la extensión del paro industrial, no hubiese sido práctico proponer que los protegidos por la beneficencia fuesen estimulados para competir con los obreros industriales. Versiones posteriores de su "plan" dejaban más margen para la producción industrial; pero en su primera forma fue esencialmente un proyecto de agricultura colectiva. Estas colonias de desempleados fueron las proyectadas aldeas de cooperación que Cobbett denunció como "los paralelogramos de pauperismo inventados por el señor Owen", cuando Owen fue a Londres a predicar su doctrina a los dos comités que se habían creado para estudiar la manera de remediar el problema, uno por el Parlamento y otro bajo patronato real y episcopal.

Aunque en ese momento Owen recomendaba su plan sólo como un medio para remediar la falta de trabajo, en su mente ya estaba adquiriendo mucha mayor amplitud. Estaba pensando en él como medio de regeneración mundial, mediante el cual todos podrían emanciparse rápidamente del sistema de ganancia por competencia y convencerse de vivir con base en la cooperación mutua. Esperaba que esto pudiese producirse, en parte por la acción de los funcionarios de la beneficencia, en parte por la ayuda financiera de los gobiernos y en parte por la acción voluntaria de personas desinteresadas, a quienes se les pediría que suscribiesen capital para emprender una labor con arreglo a las líneas propuestas. Al defender estos proyectos, iba ampliando de prisa y muy considerablemente la extensión de su propaganda. Hemos visto que su convicción más profunda era que el carácter de los hombres está formado por el medio social en que viven, y que las Iglesias son en gran parte los agentes que predican una falsa doctrina de responsabilidad humana. También hemos visto que había llegado a considerar

que todo el sistema de competencia era la causa principal de la miseria humana y del predominio de una conducta antisocial tanto por parte de los ricos como de los pobres. Al defender su remedio contra la falta de trabajo, mantuvo en silencio durante algún tiempo estas dos opiniones, y concentró su esfuerzo en procurar persuadir a los ricos y a los poderosos de que su plan era bueno. Pero no servía para disimular, y la acogida favorable que sus ideas tuvieron en varios círculos inesperados parece que se le subió a la cabeza. En todo caso, en 1817 se manifestó abiertamente en una serie de alocuciones y de comunicaciones a los periódicos en las cuales unía a una censura completa del sistema de competencia un ataque contra todas las religiones, y al mismo tiempo decía claramente que su "plan" lo había concebido, no sólo como un medio de proporcionar trabajo útil a los desocupados, sino también como un llamamiento para el cambio completo del orden social y económico existente.

Estos ataques ahuyentaron a un buen número de partidarios, como es fácil de comprender. Las opiniones de Owen acerca del capitalismo eran bastante desfavorables a éste, pero muchos antiguos tories, que ocupaban puestos elevados y odiaban a los nuevos ricos de la industria, gozaban con ellas. Sin embargo, muchos de estos defensores de los buenos tiempos eran precisamente las personas que habrían de oponerse decididamente a su ataque contra la Iglesia, aunque no les hubiese importado nada que empicotasen sólo a presbiterianos y a no conformistas. El "filantrópico señor Owen", como lo llamaban con frecuencia, de pronto apareció como un lobo vestido de cordero, y sus planes referentes a la falta de trabajo adquirieron un aspecto completamente nuevo al ser considerados parte de un vasto y siniestro intento contra el orden establecido tanto en el Estado como en la Iglesia. En realidad, es más bien asombroso que la reacción inmediata no fuese mayor de lo que verdaderamente fue. El ataque principal contra la "irreligión" del owenismo no se produjo inmediatamente después de los mítines de Owen en la City of London Tavern y de su campaña de folletos de 1817, sino mucho más tarde, en la década de 1830, cuando había llegado a identificarse con el formidable movimiento de la clase obrera que se tradujo en la Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros. Sorprende ver cuánta buena voluntad había aún en 1817, incluso en las altas esferas, para escuchar sus ideas, de tal modo que, no sólo duques de sangre real, sino también economistas como Ricardo, banqueros como sir Isaac Goldsmid e incluso lord Sidmouth lo oyeron con simpatía.

Parece que en ese momento Owen ya empezaba a estar un poco perturbado, en el sentido de que sus propios proyectos se le iban convirtiendo en una monomanía.

A sus alocuciones de 1817 siguió, al año siguiente, su visita al continente, con el propósito sobre todo de estudiar los experimentos pedagógicos de Pestalozzi, Fellenberg y otros; pero aprovechó la ocasión para dirigir a los monarcas y ministros reunidos en el Congreso de Aquisgrán una serie de memoriales en los que recomendaba sus propuestas como base para la regeneración mundial. En éstos hacía hincapié en su creencia de que estaba a punto de llegar una "edad de abundancia" para la humanidad, y de que se estaba haciendo ya posible producir bienes en gran cantidad para todos con la ayuda de las nuevas técnicas tanto en la industria como en la agricultura. "El nuevo poder científico —decía— hará que pronto el trabajo humano sea de poca utilidad para crear riqueza"; más aún: "La riqueza puede crearse en tal cantidad que satisfaga los deseos de todos"; y todavía más: "El dominio de la riqueza y los peligros que nacen del deseo de adquirirla y acumularla están a punto de terminar". Owen estaba convencido de que el enorme aumento de producción que se había hecho posible al introducir la fuerza motriz en la industria del algodón podía conseguirse en todas las industrias, y que en la producción de la tierra podía mejorar muchísimo la economía doméstica aplicando los conocimientos científicos al cultivo intensivo del suelo. Creía que el nuevo sistema de las aldeas de cooperación que se bastasen en gran parte a sí mismas y que cambiasen sólo sus sobrantes podría introducirse mediante consentimiento; porque, como hemos visto, una de las características principales de Owen era su creencia en que con sólo hablar el tiempo necesario a sus críticos, fuesen quienes fuesen, podía convencerlos de que tenía razón. Estaba bien dispuesto para que sus nuevas colonias se estableciesen, como él había hecho en New Lanark, con base en unos réditos fijos y limitados para los capitalistas que estuviesen inclinados a emplear su dinero en ellas; pero creía que pronto la abundancia de recursos productivos quitaría valor al capital y haría desaparecer, de los hombres que gozasen una abundancia universal, todo deseo de recibir una renta por lo que poseyesen.

No hace falta decir que el Congreso de Aquisgrán recibió los proyectos de Owen con algún escepticismo. Regresó a la Gran Bretaña y desarrolló aún más su teoría en su Report to the County of Lanark (Informe dirigido al condado de Lanark, 1821). Sus propuestas estaban todavía en relación inmediata con el problema de la falta de trabajo y con los medios mejores para evitar que los desocupados fuesen una carga para el resto de la comunidad; pero en su nuevo informe también presentó su primera exposición de la teoría del valor-trabajo, que pronto habrían de desarrollar más los economistas contrarios a Ricardo y que con el tiempo llegaría a ser la base del sistema teórico de Karl Marx.

En el Report to the County of Lanark, Owen compara el caballo de fuerza con la fuerza del trabajo humano. Dice que, aunque varía mucho la fuerza de los caballos entre sí, esto no ha sido obstáculo para establecer una norma, un estándar: el “caballo de fuerza” como unidad de medida. Lo mismo, dice, podría hacerse con la fuerza del trabajo humano, que es lo único capaz de dar valor a las mercancías. Siguiendo una idea aplicada ya por muchos autores anteriores, entre otros John Locke y, por supuesto, Adam Smith y Ricardo, Owen sostiene que el valor natural de las cosas hechas por el hombre depende de la cantidad de trabajo incorporado en ellas, y que este trabajo puede medirse mediante una unidad de “tiempo de trabajo”. Los tipos más especializados de trabajo, dice, tiene que pensarse que transmiten al producto en cada hora más de una sola unidad de valor, en proporción a su superioridad sobre el trabajo ordinario no especializado. Afirma que el trabajo debe sustituir al dinero como norma para medir el valor relativo de los diferentes artículos; y el cambio de una cosa por otra debe hacerse con base en su valor relativo medido de esta manera. Pero es mejor aplazar el examen más completo de este aspecto de la doctrina de Owen hasta que veamos cómo fue desarrollado por otros autores socialistas. Hemos visto que Owen, al mismo tiempo que pedía a los funcionarios de la beneficencia del condado de Lanark que estableciesen una aldea de cooperación, trataba de persuadir a particulares de que interviniesen si las autoridades oficiales no quisieran actuar, o de que completasen la labor de éstas. Pero pronto se cansó de la insignificancia de la respuesta que obtuvo y de los aplazamientos que sufrieron sus tentativas. Hacia 1824 llegó a la conclusión de que el “carácter” de la Gran Bretaña había sido tan corrompido por el error eclesiástico y por la competencia industrial, que era imposible inaugurar el “nuevo mundo moral” en su propio país. Por otra parte, había chocado con sus socios cuáqueros, no con respecto al dinero, sino por sus opiniones religiosas y porque éstos temían que pusiese en peligro a las almas inmortales de los trabajadores, por cuyo bienestar se interesaba tanto. También había causado algo de disgusto el que hubiera introducido en sus escuelas el baile con trajes especiales, y a William Allen le desagradaba que a los muchachos se les permitiese bailar con las muchachas sin llevar pantalones (supongo que llevaban las faldillas usadas allí). Estas dificultades fueron suavizándose. Se bailó con pantalones, y Owen accedió a no introducir su propaganda antirreligiosa en sus tratos con los empleados. Pero en todo caso había perdido el interés en New Lanark, sobre todo porque no podía actuar libremente. Había llegado a ser una figura nacional —en realidad, internacional— con la misión de regenerar al mundo, lo cual no podía realizar mientras viviese sujeto a su fábrica. Desde 1824 había dejado de tomar parte regularmente en la gerencia, aunque durante otros cinco años más no terminó

completamente su conexión con New Lanark.

Así pues, sacudiendo de sus pies el polvo del “mundo viejo e inmoral”, Owen se marchó de la Gran Bretaña en 1824 a fin de ver lo que podría hacerse en lo que consideraba la “atmósfera relativamente no corrompida de los Estados Unidos”. Sin embargo, dejó detrás a un grupo de discípulos que fundaron la malograda comunidad de Orbiston, en Lanarkshire, que terminó en seguida al morir el curtidor Abram Combe, que fue quien dio más capital para esta aventura.

Llegado a los Estados Unidos, Owen compró la aldea comunal de New Harmony (Nueva Armonía), en Indiana, a los rappites, una secta religiosa que había emigrado allí desde Alemania en 1804, después de haber empezado en su país en 1787. En 1805 los rappites habían establecido un sistema de vida comunal en New Harmony. Cuando Owen llegó, éstos se estaban preparando para trasladar su colonia a otro sitio, que se proponían desmontar y explotar, y estaban dispuestos a vender. Owen compró toda la colonia y empezó a trabajar para establecer allí la primera de sus nuevas comunidades, trabajando con el sabio reformador y pedagogo William Maclure, que pensaba establecer, como parte de la nueva comunidad, un centro de educación y de investigación científica y cultural.

La idea de establecer una comunidad, aunque en el pensamiento de Owen habría de ser el medio de regenerar el mundo mediante la creación de un orden social nuevo que llegaría a abarcar a todos los hombres, en sí nada tiene de esencialmente socialista. En este libro no tengo espacio para examinar las numerosas sociedades “comunistas” y semi-“comunistas” que fueron creadas en los Estados Unidos antes y después de Owen. Los interesados pueden encontrar datos sobre ellas en varios libros, como el de Noyes, History of American Socialisms (Historia de los socialismos estadunidenses); el de Hinds, American Communities (Comunidades estadunidenses), y el de Nordhoff, Communistic Societies in the United States (Sociedades comunistas de los Estados Unidos), y también en el del señor Bestor, más reciente, Backwoods Utopias,[4] que ya he citado. Creo que las colonias anteriores a Owen tienen en todos los casos una base religiosa. La más antigua fue establecida por los labadistas en Maryland en el lejano 1680, seguida por Ephrata (1732) y por la primera colonia shaker en Mount Lebanon en 1787 (fundada después de la muerte de Mother Ann Lee, apóstol de los shakers, en 1784). Los shakers, como secta, habían empezado en Inglaterra, procedente de los cuáqueros, a mediados del siglo XVIII. Los rappites, como hemos visto, habían emigrado de Alemania a los Estados Unidos

en 1804, y su colonia fue seguida en 1817 por la de los perfeccionistas de Zoar, que adoptaron dos años más tarde la vida en comunidad. Todos éstos son ejemplos de un “comunismo” de tipo primitivo basado en una creencia religiosa. Sus creadores habían hallado apoyo sobre todo entre aldeanos que en sus países habían sufrido persecuciones religiosas y estaban acostumbrados a vivir en condiciones primitivas. El objetivo de sus jefes religiosos era sacar a su gente del mundo perverso, no para salvar al mundo entero, y muchos de ellos establecían sus comunidades esperando la pronta llegada del segundo advenimiento y del día del juicio final. Algunos, esperando esto, llegaron al extremo de insistir en un celibato completo, y por lo menos una de las comunidades duró hasta que desapareció por fallecimiento de sus miembros, que murieron suponiendo todavía que estaba cerca el día del juicio final, que tanto se había aplazado. La diferencia principal entre estas comunidades y las que fueron proyectadas por Owen, Fourier y Cabet es que estas últimas trataban de enseñar al mundo entero una nueva forma de vida, más bien que apartar a unos pocos escogidos de la contaminación de la perversidad humana. Las comunidades religiosas eran parte del movimiento producido por los que salían de Europa a causa de las persecuciones y que adoptaban la vida en comunidad por un sentimiento de unión a causa de este estrecho lazo de la hermandad religiosa, y también como el medio más seguro de conservar esta unión hasta el día del juicio final. Las colonias en comunidad eran además recomendables como manera de cultivar los terrenos agrestes en un país nuevo, en el que los colonos se sentían extraños y exiliados.

Así pues, las comunidades religiosas en su conjunto no defendían ninguna teoría general de organización social. Los motivos que inspiraban a sus fundadores fueron los mismos que inspiraron a los Pilgrim Fathers (Padres Peregrinos) y a otros colonos ingleses y escoceses que, siendo más cultos y teniendo más recursos y nivel más alto de vida, nunca adoptaron ideas comunistas. Los owenianos, por otra parte, se rebelaron, no contra las persecuciones religiosas —salvo en algún caso accidental—, sino contra las malas consecuencias del nuevo industrialismo y de la defectuosa organización social del mundo que dejaron tras ellos. A veces, sin duda, los motivos estaban mezclados, y hubo un elemento de retirada del mundo en algunas de las colonias no religiosas fundadas en América durante el segundo cuarto del siglo XIX. Esto, sin embargo, puede decirse sobre todo de las colonias creadas bajo el influjo de Fourier en la década de 1840. Sin duda, ni Owen ni Maclure pensaban en una retirada del mundo para acogerse a una comunidad de unos pocos fieles. Lo que se proponían era establecer un nuevo tipo de organización social que todos pudieran aceptar rápidamente.

Es claro que las ideas de Owen y las de los furieristas tienen mucho en común, aunque Owen negó repetidas veces que hubiese aprendido nada de Fourier y sus partidarios respectivos disputaban constantemente unos con otros. La diferencia fundamental entre ellos, además de sus opiniones distintas a las que ya nos hemos referido acerca del influjo del medio en el carácter, estriba en que, mientras Owen partió de su experiencia como industrial y pensaba en un mundo que estaba en trance de ser revolucionado por el desarrollo de la industria en gran escala, Fourier no se hallaba en nada influido por la perspectiva de un desarrollo industrial, y pensaba siempre en una sociedad preindustrial en la cual el cultivo de la tierra desempeñaba todavía el papel principal. Según la opinión de Fourier, en el pasado la tierra había sido indebidamente monopolizada por los grandes terratenientes, y ahora estaba en camino de ser dividida, también injustamente, entre una multitud de pequeños propietarios aldeanos. Tanto las comunidades concebidas por Fourier como las concebidas por Owen estaban principalmente basadas en el cultivo intensivo, y este elemento parecía ser dominante en los proyectos de Owen y lo recomendaba sobre todo como forma de darles trabajo a los desocupados. Pero tan pronto como sus ideas se desarrollaron sobre bases más amplias, empezó naturalmente a concebir a sus comunidades como manera de organizar tanto la producción industrial como la agrícola. En realidad, el germen mismo de su concepción deriva de su experiencia en New Lanark, una colonia industrial que había recurrido a la agricultura sólo como una actividad marginal para proporcionar a los obreros las verduras y otros productos que necesitaban. Las otras diferencias principales entre las dos doctrinas estriban en la manera de considerar el capital, en su actitud hacia la vida de familia y en sus concepciones acerca de los motivos del hombre. Fourier, como vimos, defendía las diferencias en el pago individual y que se destinase una parte proporcional de la producción total a los que hubiesen aportado el capital. De este modo, admitió el principio de una ganancia variable por parte del capital, mientras que Owen sostenía que el capital debía ser remunerado con un interés fijo o máximo determinado. Esto, según el plan de Owen, continuaría hasta que los capitalistas, convencidos de las virtudes del nuevo orden y satisfechos con la abundancia asegurada para todos, renunciasen voluntariamente a los ingresos no ganados, según él creía que harían pronto. Fourier pensaba que los miembros de sus falansterios, aunque los grupos o séries en que estarían organizados producirían en común, vivirían en familias separadas, en apartamentos separados y con distintos niveles de vida, mientras que Owen, al menos en esta etapa, era partidario, hasta donde era posible, de un sistema de vida completamente en común, y muy crítico de la institución del matrimonio y de la vida en familia. Además, mientras Fourier creía que todo

trabajo necesario podía ser una fuente positiva de placer si se participaba en él con arreglo a su sistema, y sostenía que con una organización adecuada no habría necesidad de cambiar el carácter humano, porque los hombres reaccionarían con arreglo a ese sentimiento de agrado, Owen daba mucha importancia a la necesidad de cambiar el carácter humano, el cual esperaba que podía ser modificado mediante la educación moral y un medio social mejorado. Fourier consideraba el aprendizaje para una actividad constructiva como la parte más importante de la educación del niño; es extraño que Owen no se interesara por la enseñanza profesional, acaso porque su experiencia la había adquirido sobre todo en un tipo de industria en la cual muy pocos la necesitaban. Prestaba suma importancia, en la educación, a la formación del carácter como medio de dar a los alumnos una base adecuada de conducta y de ideas morales y sociales. Por último, Fourier prescindía de la acción del Estado, y quería que sus comunidades fuesen establecidas únicamente por asociaciones voluntarias que incluyesen tanto a los propietarios del capital como a los que sólo aportasen al servicio común el trabajo de sus manos; mientras que Owen había recurrido, en primer lugar, al gobierno y a las autoridades locales de beneficencia para que tomasen la iniciativa a fin de establecer su nuevo sistema; en segundo lugar a filántropos particulares, y casi nunca, excepto en una etapa muy posterior, directamente a las clases trabajadoras.

New Harmony, en la cual Owen había perdido su fortuna así como había puesto sus esperanzas, marchó mal desde el primer momento. Acudieron muchos colonos atraídos por los anuncios de Owen y llenos de confianza; pero formaban un grupo no seleccionado, no poseían en la proporción debida ni la preparación ni las aptitudes que eran necesarias, y no tenían ningún lazo de experiencia y de creencias comunes que los mantuviese unidos, como las comunidades religiosas estaban unidas por una fe común. Ni los sinceros idealistas que había entre ellos se mostraron capaces de conducir con éxito una comunidad. Eran una mezcla de owenianos y de evangelistas sociales pertenecientes a otras escuelas, y cada grupo tenía sus propias ideas acerca de la manera adecuada de conducir la colonia. Se planteó, especialmente, la grave cuestión de si New Harmony había de conducirse como una democracia autónoma o bajo la tutela patriarcal de Owen. Éste primero insistió en que hubiera un periodo de gobierno autoritario bajo su control, pero después cedió y entregó a los colonos la dirección de sus propios asuntos colectivos. Más tarde hubo discusiones, y varios grupos se retiraron con sus jefes para formar subgrupos autónomos. Pronto Owen se cansó de estas pendencias, perdió la esperanza de conseguir que New Harmony sirviera de comunidad modelo para el “nuevo mundo moral” y, dejando que sus hijos

deshicieran los equívocos y reorganizaran a la sociedad lo mejor que pudiesen, regresó a la Gran Bretaña decidido a ensayar otra vez. Los jóvenes owenianos quedaron, en efecto, como dueños de una gran extensión de tierra, en la que se hicieron, con resultados diferentes, varios experimentos sociales pedagógicos. New Harmony continuó viviendo y conservó algunas de sus características especiales: edificios y servicios comunes, y una población que incluía a un número bastante grande de idealistas; pero dejó de tener importancia como experimento del socialismo oweniano. Su historia puede conocerse mejor leyendo el libro de Frank Podmore Life of Robert Owen y el sugestivo volumen de correspondencia, que trata sobre todo de educación, publicado por A. E. Bestor (Education and Reform at New Harmony: Correspondence of William Maclure and Madame Duclos Fretageot, Indianápolis, 1948).

El episodio siguiente en la asombrosa carrera de Owen se produjo a su regreso de New Harmony, y en él ocupó el puesto de líder extraordinario de la clase obrera británica durante los movidos años que siguieron a la Ley de Reforma (Reform Act) de 1832. Pero antes de que lleguemos a estas últimas fases del owenismo es necesario decir algo sobre lo que había sucedido en el desarrollo de las ideas owenistas y obreristas de la Gran Bretaña durante la estancia de Owen en los Estados Unidos.

IX. LA ECONOMÍA SOCIALISTA EN LA DÉCADA DE 1820

CUANDO Robert Owen regresó a la Gran Bretaña en 1829, halló una situación que había cambiado mucho durante los cinco años que había pasado principalmente en Norteamérica. Los católicos habían sido al fin emancipados, el largo periodo del gobierno tory (conservador) estaba acercándose a su término y la reforma del Parlamento se veía venir. También se había producido un desarrollo considerable de los sindicatos obreros y un movimiento cooperativo de no poca importancia empezaba a desarrollarse. Antes de un año de su regreso, los whigs (liberales) estaban en el poder, después de un largo destierro, y fuera del Parlamento una agitación popular muy extendida en favor de la reforma empezaba a tomar fuerza. La Revolución industrial continuaba su avance rápido: los hilanderos de algodón que empleaban la hiladora intermitente (nuevo oficio especializado creado por la revolución) se ocupaban en organizar un ambicioso sindicato general que abarcaría todo el país. Los obreros de la construcción se habían levantado contra la difusión del sistema de "contratistas generales", el cual estaba desplazando a los pequeños maestros de obra, y los que fabricaban máquinas de vapor y otros grupos nuevos de obreros especializados empezaban a organizarse en forma considerable.

Y lo que no era menos importante: en el campo de la teoría se habían producido desarrollos notables. Uno de los aspectos fue la difusión de la propaganda cooperativista y la creación de un cierto número de tiendas cooperativas, en las cuales las provisiones se vendían bajo una suerte de mutualismo. Este aumento del cooperativismo práctico no debía nada directamente a Owen, a quien al principio le interesó poco; pero muchos de los propagandistas de las cooperativas habían basado sus proyectos en las ideas de Owen con plena conciencia de ello, y consideraban el establecimiento de sociedades para el comercio al por menor como mera preparación para el objetivo posterior de fundar comunidades cooperativas autónomas. Estos desarrollos habían sido muy estimulados por la labor del doctor William King, de Brighton, cuyo periódico, The Cooperator, publicado de 1828 a 1830, tuvo una influencia muy difundida; y hubo otros periódicos cooperativistas, incluyendo el Cooperative Magazine, en el cual parece que la palabra "socialista" fue impresa por primera vez para designar a los partidarios del nuevo evangelio social. En 1829, el año del regreso

de Owen, se estableció en Londres la British Association for the Promotion of Co-operative Knowledge (Asociación Británica para el Fomento de la Ciencia Cooperativista), con Henry Hetherington y William Lovett entre sus miembros más activos.

En esta etapa el owenismo y el cooperativismo no eran en modo alguno sinónimos. El doctor King no era un oweniano, sino un pensador social independiente que de ningún modo compartía la opinión de Owen acerca de la religión y de la formación del carácter; y había, sobre todo en Escocia, un gran número de tiendas cooperativas que parece que se establecieron sin ninguna otra aspiración más que la de obtener artículos mejores y más baratos comprándolos a precios de mayoreo y repartiéndolos. Pero la mayor parte de los propagandistas principales de la cooperación aspiraban a más y habían sido muy influidos por las ideas de Owen, y los pequeños grupos de owenianos inclinados a fundar comunidades trabajaban mucho tratando de convertir, tanto a las sociedades cooperativas como a los sindicatos obreros, al evangelio completo de Owen. Estos grupos pidieron ayuda a Owen, y al poco tiempo se halló a la cabeza de un movimiento considerable y fue obligado a revisar sus opiniones acerca de los medios que habrían de emplearse para favorecer la realización de sus ideas. Los cooperativistas y los miembros de los sindicatos que lo escuchaban de ningún modo estaban inclinados a poner su confianza en el gobierno o en las autoridades de la beneficencia, o en empresas filantrópicas dirigidas por ricos. En lo que pensaban era en una nueva clase de estructura democrática que los emanciparía de la opresión de los capitalistas y de la clase media, y les permitiría dirigir sus propios asuntos; y Owen tuvo que acomodar su propaganda a estas aspiraciones.

Esta actitud, que se iba desarrollando en un número considerable de los trabajadores, era indudablemente el resultado de un nuevo sentido de su poder, basado en parte en el crecimiento de los sindicatos obreros y en parte por considerar inminente un cambio político, pero también en gran medida por las nuevas doctrinas económicas que les había predicado una nueva generación de dirigentes. Owen mismo había contribuido con su Report to the County of Lanark a poner los cimientos para la economía anticapitalista de la década de 1820. Su fuerte censura del sistema de competencia; su teoría de que el valor se debía al trabajo, y las propuestas que había basado en ella para un nuevo tipo y una nueva norma de cambio habían atraído mucho más a la clase trabajadora y a los lectores radicales que a los caballeros de provincia a quienes estaba especialmente dirigida. Pero David Ricardo, el jefe de la escuela clásica de

economía, sin proponérselo había contribuido igualmente a ello al aceptar el trabajo como la medida natural del valor de los artículos y, aún más, exponiendo una teoría de la distribución de los ingresos en la cual el capital y el trabajo aparecían como rivales en la participación de los beneficios, y en una forma que implicaba que, mientras más obtuviese uno de ellos, menos quedaría para el otro. Es verdad que Ricardo había hablado de proporciones del producto total, y no de cantidades absolutas, de tal modo que consideraba un descenso en los salarios como cualquier descenso en la participación proporcionada recibida por el trabajador, incluso si aumentaba el poder de adquisición del salario. Pero también había enunciado una teoría sobre los salarios, llamada de subsistencia, la cual parecía significar que, excepto bajo condiciones excepcionales, todo lo que excediese de lo necesario para la subsistencia se destinaría a acumular lo que correspondería a las clases propietarias. No era esto enteramente lo que Ricardo había dicho; porque había sostenido que, si la demanda de trabajo excedía a la oferta, los obreros podían elevar sus verdaderos salarios e incorporar la mejora en un estándar de subsistencia más alto; pero esto no era para animar mucho, porque tanto Malthus y Ricardo como su propia experiencia habían llevado a los obreros a creer que era mucho más probable que la oferta de trabajo excediese a la demanda.

Por supuesto, Ricardo no había dicho que ese exceso iría a parar a los capitalistas; por el contrario, su propósito había sido mostrar que el verdadero beneficiario sería principalmente el propietario no productor del suelo, mientras que la competencia entre los capitalistas mantendría sus réditos a un nivel moderado. Pero para los lectores obreros de Ricardo, y para quienes estuviesen del lado del obrero, parecía muy claro que, en opinión del economista, nunca serían los obreros los que recibiesen el beneficio de la mejora económica.

Sin duda, cuando Owen regresó de América estas nuevas doctrinas económicas no eran en general más que cuestiones de las que se hablaba a auditorios formados por obreros; como cuestión práctica, la reforma del Parlamento era todavía, sin duda, la que más preocupaba a la mayoría de los obreros activos; pero la demanda de una democracia política cada vez se había ido combinando más con una denuncia del capitalismo y de los privilegios de la aristocracia y también con ideas de un nuevo tipo de vida, debiéndose esto en gran parte a Owen mismo.

El desarrollo de las teorías económicas anticapitalistas tuvo generalmente la forma de revisión crítica de las doctrinas de los economistas clásicos, y en lo

esencial era el mismo punto de partida que más tarde empleó Marx en su ataque expuesto en la Crítica de la economía política y en los primeros capítulos de El capital. Realmente, Marx, en este aspecto, recogió e incorporó a su más amplio sistema una doctrina que sus antecesores habían desarrollado en forma de crítica de la doctrina de Ricardo. La idea de que el trabajo era el origen y también la medida apropiada del valor no tenía, como hemos visto, nada de nuevo. Una teoría embrionaria de que el valor está basado en el trabajo había sido expuesta por John Locke, y en realidad su origen puede encontrarse mucho antes. Adam Smith había considerado el trabajo la única fuente del valor natural en las sociedades menos desarrolladas, aunque atribuía una parte de la creación de valores a otros factores en las sociedades más desarrolladas, en las cuales el capital desempeñaba un papel importante en la producción. Ricardo, en desacuerdo con Adam Smith acerca de los procesos de formación del precio, había reafirmado la opinión de que el trabajo es en el fondo la medida del valor, tanto en las sociedades desarrolladas como en las que no lo están, excepto para los objetos que naturalmente son escasos. Había conciliado esta opinión con el reconocimiento del lugar del capital como factor de la producción considerándolo una materialización del trabajo acumulado, de tal modo que todos los artículos producidos por el trabajo con ayuda del capital tenían un valor de cambio determinado por el trabajo, tanto directo como indirecto, que había contribuido en diferentes etapas a su fabricación. En la primera exposición de esta teoría, la única excepción permitida fue la del factor relativamente poco importante de la escasez natural de algunos de los materiales de los cuales se hacían esos artículos. Sin duda, después de haber afirmado esto como base de una teoría general del valor de cambio, Ricardo había introducido como un perfeccionamiento el reconocer la influencia del interés en el capital, que consideraba un pago necesario por lo que economistas posteriores llamaron “espera” (waiting), es decir, por el empleo del capital durante un tiempo determinado. Esto, sin embargo, había sido admitido como poco más que una modificación secundaria de su afirmación general de que los valores de cambio de los artículos eran medidos, aparte de las meras oscilaciones del mercado (las cuales, según él, hacían que los precios se desviasen del valor real), con arreglo a la cantidad de trabajo, pasado y actual, incorporado en ellos.

Los Principios de economía política de Ricardo aparecieron en 1817, y pocos años después cierto número de economistas radicales tomaron esta teoría del valor y la emplearon para apoyar la conclusión de que al trabajo, siendo la fuente del valor de cambio, debiera reconocérsele como el único factor de la producción con derecho a adueñarse del producto, y que toda apropiación por los

dueños de otros factores de la producción se basaba, de una u otra forma, en un monopolio ilegítimo: en su forma más sencilla, el monopolio de la tierra, pero también, en las sociedades más desarrolladas, el monopolio de la propiedad del capital. Al mismo tiempo, estos autores, dándose cuenta de los peligros que llevaba consigo la Revolución industrial, atacaron al sistema capitalista en desarrollo como destructor de la calidad humana del trabajo, el cual, sostenían, había sido convertido cada vez más bajo el nuevo orden económico en una mera mercancía, cuyo precio diario, como los precios de las demás mercancías, estaba afectado por las oscilaciones del mercado; pero que nunca podría, a causa de la deficiente demanda de trabajo, subir mucho por encima del costo de la subsistencia del trabajador. Esta idea de que la remuneración del trabajo tiene que oscilar alrededor del nivel de subsistencia se basaba, según los economistas clásicos, principalmente en dos razones. Si el trabajo era una “mercancía” y si el valor de las mercancías dependía de la cantidad de trabajo materializado en ellas, el “valor del trabajo” tiene que depender de la cantidad de trabajo empleado en formar y mantener al obrero. Su valor era sencillamente el valor de las mercancías que el trabajador necesitaba a fin de realizar su trabajo y de reproducirse. Así pues, el obrero recibía la debida remuneración si su salario bastaba para estas finalidades; y no podía, afirmaban los economistas clásicos, recibir más de eso porque lo prohibían las leyes mismas del equilibrio económico. Esta idea fue reforzada por la segunda afirmación, atribuida principalmente a Malthus, de que la población tenía una tendencia natural a crecer hasta el límite mismo de los medios disponibles de subsistencia. Si esto se aceptaba, se llegaría a la conclusión de que cualquier tendencia de los salarios reales a elevarse por encima del nivel de subsistencia a causa de que la demanda de trabajo excediese a la oferta, sería pronto contrarrestada por un aumento en la oferta de trabajadores. Ricardo estimaba el rigor de este juicio arguyendo que, en una economía progresiva, era posible que la demanda de trabajo excediese a la oferta por tiempo suficiente para que los trabajadores incorporasen los salarios reales más altos resultantes de esta escasez a su “nivel de subsistencia”, es decir, exigiendo un salario real más alto como condición para tener hijos en número suficiente. Pero no se tuvo mucho en cuenta esta reserva, acaso, sobre todo, porque la sustitución del obrero por la máquina se consideraba un factor mucho más importante que influía en sentido contrario. Si, como reconocía el mismo Ricardo, la introducción de nuevas máquinas podía ser una fuerza poderosa para destruir el trabajo especializado y para que el obrero fuese innecesario (y sobre esto hay un notable capítulo en las últimas ediciones de sus Principios), parece como si la afirmación de Malthus tuviese que ser aceptada con toda su dureza.

Los críticos izquierdistas de la economía ricardiana la aceptaron, pero no como una ley natural de la cual es imposible escapar. Esto, decían, es lo que sucede bajo el sistema malo y artificial del capitalismo; pero no es lo que debería suceder o lo que sucedería bajo un orden económico más natural. Sucede bajo el capitalismo porque el capitalismo convierte el trabajo en una mercancía, cuyo valor es medido mediante las leyes de un mercado de competencia, y no por la norma de la justicia natural. Las leyes injustas de distribución bajo el capitalismo, manteniendo el consumo de la mayor parte del pueblo al nivel de subsistencia, e incluso reduciéndolo cuando los negocios marchan mal, fatalmente limitan el mercado. Son causa de que no se utilicen constantemente y por completo las grandes y crecientes fuerzas de producción de que dispone la humanidad, y dan lugar a crisis periódicas de lo que parece “sobreproducción” pero que realmente es consumo deficiente debido a las restricciones en el poder de compra de los obreros. Dese al obrero aquello a que justamente tiene derecho, el producto completo de su trabajo, y las crisis desaparecerán, y la producción aumentará mucho porque aumentará el mercado. En la Europa continental, Simonde de Sismondi, desde un punto de vista distinto, estaba haciendo una crítica análoga de la economía capitalista, pensando sobre todo en las comunidades rurales. Los antirricardianos británicos pensaban en una economía industrial más avanzada, aunque incluso ellos, y en realidad también Ricardo, todavía basaban gran parte de sus argumentos en la tierra y en sus productos directos.

Con frecuencia se ha indicado que los antirricardianos interpretaron mal a Ricardo. Él había dicho que el trabajo era la verdadera medida del valor, no su único creador u origen. Pero preguntaban: ¿dónde está la diferencia? ¿Cómo ha llegado el trabajo a ser la medida del valor, si no es también su origen? Los economistas clásicos podían establecer una diferencia sólo porque consideraban natural y justo que los medios de producción fuesen de propiedad privada, y daban por supuesto que el producto pertenecía a los dueños de esos medios de producción (que no eran el trabajo), los cuales estaban obligados sólo a pagar al trabajador su valor como una mercancía. Esto era, por supuesto, una verdadera explicación, aunque debe recordarse que Ricardo en particular no tenía simpatía por los propietarios ociosos, y le hubiese bastado que la participación de éstos en el producto se redujese mediante el comercio libre de cereales y acaso mediante una contribución especial. Pero Ricardo creía en la propiedad privada y daba por supuesto que el dueño de una propiedad tenía derecho a que le pagasen por su uso, sobre todo si era un capitalista activo, que pagaba renta al propietario del suelo y salario a los trabajadores, y que corría riesgos al combinar los factores de

la producción bajo su dirección. Esto se negaban a admitirlo los antirricardianos. Insistían en establecer una distinción, que los economistas ingleses clásicos siempre borraban, entre el capitalista y su capital. El capitalista, como hombre, es o un trabajador o un parásito; y, aunque trabajase, su trabajo, decían, era con frecuencia inútil o incluso peor que inútil, porque consistía en acumular gastos generales al complicar innecesariamente el proceso de cambio a fin de obtener ganancias ilegítimas. El capital, al ser distinto del capitalista, era sencillamente una materialización del trabajo acumulado, y no había razón para pagar a aquél por su empleo. Los antirricardianos no aceptaban el argumento de que el capitalista merecía y necesitaba ser pagado por haber sabido ahorrar sus ingresos en lugar de consumirlos; a esto respondían que había ahorrado únicamente aquello a que desde el principio no tenía derecho. Admitían, por supuesto, que el ahorro (es decir, la inversión) debía ocurrir y que la comunidad no podía consumir en seguida todo lo que producía. Pero esto, decían, no era razón para que al capitalista se le permitiese monopolizar la propiedad del "trabajo acumulado", que era en lo que consistía, según admitía Ricardo, todo el capital que no era la tierra misma. Menos razón había aún para que se le permitiese monopolizar la tierra y los minerales que estuviesen bajo ella.

En Francia, los representantes de la economía ortodoxa ya en la década de 1820 seguían una línea más bien distinta a la de la escuela clásica inglesa en su exposición de la teoría de la distribución. La escuela inglesa todavía empleaba un análisis de "tres factores": tierra, capital y trabajo, como los tres que participan en el producto. En Francia, J.-B. Say había introducido un cuarto factor, la "empresa", por la cual entendía la aportación, en forma de gerencia, iniciativa y riesgos de los hombres activos de negocios, como distinta de la aportación hecha por quien invierte capital, que, por supuesto, puede ser la misma persona. Esto implicaba el trazar una distinción entre el interés del capital, por una parte, y por otra las ganancias, que Say consideraba la retribución peculiar de la "empresa". A la escuela clásica inglesa, por no hacer dicha distinción, le falta claridad en este punto. Adam Smith había considerado la dirección del gerente parte del factor "trabajo", y el hecho de correr un riesgo parte más bien de la función del patrón como "capitalista". Pero la diferenciación no se había establecido con claridad, y aún estaba menos clara en Ricardo. Durante el periodo en que la Revolución industrial estaba todavía principalmente en manos de patrones individuales o en grupos de socios activos, más bien que en las de compañías por acciones, era natural pensar que el patrón típico aportaba, además de su trabajo personal, al menos una parte importante del capital. Esta mezcla de funciones hizo más fácil para los antirricardianos, al

censurar al capitalista, considerarlo principalmente un monopolizador que exaccionaba a los obreros a causa de tener la propiedad de los instrumentos de producción, así como no reconocer su contribución como gerente y organizador, o en todo caso considerar esto secundario y que no merecía más que un salario cuando fuese preciso. En cuanto al elemento de riesgo, la mayoría de ellos creían que podía y debía de hecho eliminarse al aumentar el poder de compra de las masas, de tal modo que quedase asegurada una demanda sin límites.

A esta reinterpretación de la economía clásica iba unido un desarrollo de la doctrina utilitarista. Los antirricardianos insistían en que la mayor felicidad del mayor número debía perseguirse, no sólo mediante la concesión de derechos políticos, sino también mediante una nueva ordenación de los asuntos económicos de la sociedad en beneficio de todo el pueblo. En tercer lugar, a través de la economía anticapitalista de la década de 1820 se observa un ataque contra el sistema monetario. La vuelta al patrón oro después de 1819 fue considerada una restauración del poder monopolista de la clase rica, que era la que controlaba el suministro de moneda. Se exigía que la función propia de la moneda hiciese posible, hasta el máximo, el empleo de los factores disponibles de producción, y que con arreglo a esto el crédito debía estar al alcance de todos los que pudiesen usarlo bien hasta el límite de una verdadera capacidad productora. Por último, algunos economistas anticapitalistas unían a sus ataques contra el desarrollo del sistema capitalista una creencia en alguna forma socialista o comunista de organizar la sociedad como medio de poner la abundancia al alcance de todo el pueblo. Con frecuencia estas diferentes ideas se combinaban en las doctrinas de los mismos autores, pero cada uno de ellos acentuaba aspectos distintos del problema.

Max Beer, en su History of British Socialism, ofrece una buena exposición del desarrollo de las doctrinas económicas anticapitalistas desde el libro de Charles Hall acerca de The Effects of Civilisation —examinado en un capítulo anterior— hasta la obra de John Francis Bray en la década de 1840. Aquí no puedo hacer más que un breve resumen. Hall, como hemos visto, había atacado la ganancia como una rebaja injusta de la retribución del productor y había sostenido el derecho del trabajador a todo el producto de sus esfuerzos. Con esta afirmación del derecho del trabajador había combinado un ataque directo a la Revolución industrial, defendiendo la propiedad pública de la tierra y el empleo en las pequeñas granjas del sobrante de trabajadores víctimas de la competencia para encontrar empleo en la industria. Así pues, pertenece al grupo de los críticos que, dándose cuenta de los efectos de la Revolución industrial en sus primeras fases,

se oponían a ésta y seguían pensando sobre todo en una solución agraria. Thomas Hodgskin (1783-1869) representa una fase posterior en la reacción contra el capitalismo y está mucho más inclinado a encontrar la solución mediante la industria. En su obra Labour Defended against the Claims of Capital (1825), en su Popular Political Economy (1827) y más tarde en su Natural y Artificial Right of Property Contrasted (El derecho natural de propiedad y el artificial comparados, 1832) expone una teoría muy convincente acerca del trabajo basada en una reacción contra la economía de Ricardo, y se coloca al lado del movimiento para el desarrollo de los sindicatos obreros. La doctrina de Hodgskin es esencialmente una doctrina de lucha de clases entre los trabajadores y los propietarios. Afirma que el trabajador es el único que produce valor; pero bajo el sistema capitalista está sometido a todo el rigor de una ley férrea que reduce su salario al nivel de la subsistencia. Las ventajas del aumento de producción son para el propietario y para el capitalista, que sostienen injustamente que el obrero se mantiene gracias al capital que ellos proporcionan; cuando en realidad el obrero se mantiene de lo que él mismo produce. La sociedad no necesita de capitalistas ni de propietarios del suelo. Todo lo que necesita son obreros de las distintas clases de producción. El capital, como Ricardo mismo ha mostrado, es realmente una parte del producto del trabajo que se separa del consumo corriente. Los trabajadores deben recibir todo el producto de su trabajo, fijando su participación individual las variaciones del mercado bajo condiciones libres, sin que ningún monopolio capitalista los prive de lo que sobrepase a lo necesario para subsistir. Hodgskin no era socialista; estaba más cerca de ser lo que hoy se llamaría anarquista. Era partidario de la propiedad privada siempre que hubiese competencia por completo libre, bajo la cual cada productor recibiría su retribución. Filosóficamente, creía en la existencia de una "ley natural de propiedad" que los hombres deben procurar descubrir al establecer sus organizaciones sociales. Negaba que la política pueda dar una respuesta de valor a los problemas económicos. Decía que las condiciones económicas determinan necesariamente el desarrollo político. Negaba que la legislación pudiese remediar los abusos existentes. Todo lo más que puede hacer, afirmaba, es registrar los cambios impuestos por la acción de la clase obrera contra la explotación capitalista. De acuerdo con esto, había puesto su fe sobre todo en el movimiento sindical obrero como medio para organizar esta clase, a fin de oponerse a la explotación capitalista, pero esta doctrina se debilitó en sus últimos escritos.

Las ideas de Hodgskin fueron expuestas en las conferencias que dio en 1823 en el London Mechanics' Institute, del cual fue uno de los principales fundadores.

Era un defensor enérgico de la educación de la clase obrera, y pronto tomó parte en las luchas del cisma producido en los Mechanics' Institutes entre quienes consideraban estos centros un medio de educar al obrero para la lucha contra el capitalismo, y quienes pensaban que los verdaderos intereses del capital y del obrero coincidían, y que el objetivo principal de la educación obrera debía ser la mejora técnica del trabajador e inculcar en éste las verdades de la economía clásica. En esta lucha, Hodgskin y sus amigos quedaron vencidos en lo que se refiere a la dirección de los institutos. Los defensores de la economía clásica eran los que proporcionaban la ayuda financiera sin la cual éstos no podrían continuar su labor. Sustituyeron a Hodgskin y a sus amigos en la dirección del London Mechanics' Institute por George Birkbeck y Francis Place, y el instituto continuó hasta convertirse en el Birkbeck College, que ahora forma parte de la Universidad de Londres. Pero, aunque la dirección pasó a los radicales ortodoxos utilitaristas, los amigos de Hodgskin tuvieron fuerza bastante para mantenerlo allí como conferenciante, y su Popular Political Economy está basada en cursos que dio en el instituto. Más tarde perdió su primer entusiasmo radical y fue durante los años posteriores uno de los redactores principales de The Economist, fundado por James Wilson en 1843 como órgano de la doctrina del laissez faire. El cambio en sus obligaciones era más fácil por el hecho de que, desde el primer momento, no había confiado en el Estado como instrumento de reforma y había insistido en que los trabajadores tendrían que conquistar su propia salvación organizándose en el terreno económico.

Una tendencia algo diferente representaba John Gray (1799-c. 1850), cuya Lecture on Human Happiness (Conferencia acerca de la felicidad humana) fue publicada en 1825. Gray, como Hodgskin, defiende la teoría de que el valor está basado en el trabajo. Sostiene que sólo es productivo el salario del obrero que hace cosas, aunque otras clases de trabajo pueden ser útiles siempre que ese trabajo improductivo no exceda de un mínimo con respecto al trabajo productivo. Gray niega que haya derecho alguno a la propiedad privada o a recibir una renta por poseerla. Como Owen, señala los malos resultados de la competencia al reducir la producción, porque reduce los ingresos de los productores y, por consiguiente, limita la demanda de los consumidores. Sin embargo, Gray pertenece principalmente a la escuela de los reformadores monetarios, que actuaron mucho sobre todo desde el final de las guerras napoleónicas y que prolongaron su propaganda, pasando por Thomas Attwood y los reformadores de Birmingham, hasta el movimiento cartista. El Social System (1831) de Gray es una defensa del crédito barato y adecuado para financiar una producción completa. Quiere un banco nacional que proporcione este crédito a

los productores, y como medidas necesarias es partidario del papel moneda y de la abolición del patrón oro. Este tema lo desarrolló más tarde en sus Lectures on Money (Conferencias acerca de la moneda) publicadas en 1848. Habiendo empezado en gran parte como un oweniano partidario de las cooperativas, terminó siendo sobre todo un reformador del sistema monetario.

La insistencia en la reforma monetaria y en el lugar de la banca y el crédito en la nueva sociedad tomó formas diversas durante este periodo. Había empezado, como una actitud radical, con los vaticinios de Tom Paine acerca de la acumulación desastrosa de la deuda nacional —véase su Decline and Fall of the English System of Finance (Decadencia y ruina del sistema financiero inglés, 1796)—. Cobbett fue su continuador. Al crecer más y más la deuda durante las guerras, había atacado el sistema de papel moneda considerándolo una inflación que engañaba al pueblo (Paper against Gold [El papel contra el oro], 1810-1811). Pero Cobbett, sin embargo, censuró con igual vehemencia la vuelta deflacionista al patrón oro después de concluidas las guerras, pidiendo un "arreglo equitativo" de la carga de intereses de la deuda correspondiente a la caída de los precios. Cobbett, sin embargo, siguió creyendo en el oro en contra del papel, mientras que durante los años de depresión posteriores a 1815 la mayor parte de los reformadores monetarios, a la cabeza de los cuales estaba Mathias Attwood, padre de la reforma de Birmingham, defendían la tesis liberal del crédito de los bancos como medio para estimular la producción. Esta doctrina fue bien recibida, no sólo entre los partidarios izquierdistas de dar trabajo a todos, sino aún más entre los pequeños industriales y pequeños comerciantes, a quienes los bancos cortaron bruscamente los créditos en los periodos de depresión. Los banqueros de provincia, que eran los que principalmente concedían créditos a la industria, culpaban por su parte al Banco de Inglaterra y a su aliado el gobierno de la escasez de moneda al restaurar los pagos en oro, obligándolos de esta manera a limitar sus préstamos. Por supuesto, nada especialmente socialista tenían estas ideas, que en realidad eran más bien características de lo que Marx llamó "la economía de los pequeños burgueses". La idea de los sansimonianos acerca de un gran grupo de bancos industriales, coordinados mediante un banco central que habría de ser el planificador de la producción nacional, era algo completamente distinto: no encontraron eco hasta mucho más tarde entre los socialistas británicos. Fue Bronterre O'Brien, creo, el primero en aplicarlas a las condiciones de la Gran Bretaña, y esto sucedió sólo después de 1848.

William Thompson, muerto en 1833, fue un economista mucho más importante que John Gray. Empezó principalmente como intérprete de la doctrina utilitarista

de la mayor felicidad para el mayor número desde el punto de vista de la política social, y sobre esta base construyó un sistema de lo que ahora llamamos "economía del bienestar"; pero pronto añadió la doctrina de Owen a las conclusiones que él había sacado de las premisas establecidas por Bentham. Su obra más importante, An Inquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most Conductive to Human Happiness (Una investigación acerca de los mejores principios de la distribución de la riqueza para conseguir la felicidad humana, 1824), es una mezcla de utilitarismo y de la doctrina de Owen. Como el resto de la escuela anticapitalista, empieza afirmando que el trabajo es el único creador de valor, y que el hecho de que el capitalista robe al obrero limita la producción y es la causa del desempleo y de la crisis. El trabajador, dice, debe recibir todo el producto de su esfuerzo, menos la depreciación del capital empleado y, bajo ciertas condiciones, una renta limitada a los dueños del capital. Pero el capitalista, no satisfecho con este ingreso, exige toda la plusvalía producida con la ayuda del capital y somete al obrero a un salario de subsistencia, mientras que el derecho del obrero es innegable tanto desde el punto de vista de los principios de la utilidad como desde aquel de los principios de la justicia social. El trabajador no sólo tiene sin duda alguna derecho al valor, porque él lo produce, sino que ello está también justificado por la utilidad, porque un consumo difundido ampliamente producirá mayor felicidad humana que el despilfarro de unos pocos mientras los demás sufren escasez. Thompson, de este modo, invoca en efecto el principio de "disminución de la utilidad" y anuncia la estructura utilitarista de la teoría económica de Jevons.

En la An Inquire into the Distribution of Wealth de Thompson, aunque la doctrina de Owen ha sido aceptada en principio, el tema principal es todavía el utilitarismo aplicado a la economía. El principio utilitario, dice, pide un sistema justo de distribución en interés de la felicidad general, distribución que producirá por sí misma un gran aumento en la producción. Contestando a los que afirman que la producción disminuirá a menos que se ofrezcan estímulos ilimitados a los que emprendan negocios, Thompson replica que el sistema existente, sometiendo al trabajador a un salario de subsistencia, destruye casi todo estímulo para aumentar la producción en la inmensa mayoría de los productores. El obrero, si se le permite recibir todo el valor real que produce, tendrá el estímulo más fuerte posible para crear toda la riqueza posible, y estará en situación de proporcionar por sí mismo los instrumentos necesarios para la producción sin acudir a la ayuda de los capitalistas. La gerencia es para Thompson sencillamente una forma de trabajo, con derecho a la debida retribución pero no al producto del trabajo de otros. Lo que se necesita para atraer ahorro y capital

bastantes para obtener los artículos necesarios no es la posibilidad incierta de una ganancia elevada, sino la seguridad; y la seguridad sólo puede conseguirse quitando los límites puestos al consumo popular y garantizando de este modo mercados suficientes para todo lo que puede producirse.

Thompson, al exponer su doctrina, compara la actitud del trabajador y la del capitalista respecto a la participación en el producto. Los capitalistas, dice, creen que el obrero crea sólo la parte de valor del producto que su trabajo obtendría en una sociedad basada en el monopolio de la propiedad de la tierra y el capital. Sobre esta base, consideran que todo el valor que sobrepasa al salario de subsistencia que recibe el obrero les pertenece. Desde el punto de vista del obrero, por otra parte, el capital es improductivo. Los instrumentos del capital sólo pueden transmitir al producto el valor del desgaste causado al producirlo; e incluso esto es sólo el valor del trabajo acumulado en ellos. Según esto, desde el punto de vista del obrero, un cargo por depreciación es lo único que legítimamente se puede cargar con respecto al capital. Si, no obstante, Thompson propone que se conceda al dueño del capital un rédito limitado por su inversión, esto no es más que una concesión temporal para evitar la violencia, o, a lo más, un reconocimiento de que el capitalista, como hombre, también tiene derecho a medios de subsistencia, pero no a un nivel de vida más alto que el de los verdaderos productores.

De estos principios básicos Thompson deduce que, bajo un sistema económico justamente ordenado, todo hombre debe tener libertad para escoger su ocupación y cambiarla a voluntad, y que los productores deben estar completamente libres para cambiar sus productos entre sí, de tal modo que se les asegure el goce completo del fruto obtenido por los diferentes trabajos.

Hasta aquí An Inquiry into the Distribution of Wealth. En sus escritos posteriores Thompson hizo varias propuestas prácticas mucho más claras y se volvió mucho más oweniano. En Inquiry, aunque elogia la doctrina de Owen, no hay nada para poner término a un sistema de producción que esté principalmente en manos de productores individuales, en cierta forma libre de la propiedad monopolista de la tierra y del capital. Pero en Labour Rewarded (1827), escrito sin duda en parte como respuesta a la obra de Hodgskin, Thompson se presenta como un convencido defensor de la cooperación. Como Hodgskin, pone su fe en los sindicatos obreros; pero mientras Hodgskin había considerado a los sindicatos obreros especialmente organizaciones de lucha para disputar la ganancia al patrón, Thompson recurre a ellos para que sean los que principalmente

establezcan el sistema de cooperativas. Les pide que acumulen fondos y que los empleen en la adquisición de tierra, edificios y maquinaria para dar trabajo a sus miembros desocupados, o a aquellos cuyos salarios hayan sido disminuidos. Quiere que estas cooperativas establecidas por los sindicatos hagan la competencia a la industria capitalista y acaben con ella. Sin embargo, tiene que hacer presente a sus lectores que esta labor no bastaría por sí misma para establecer un sistema justo, porque los sindicatos obreros todavía tendrían que pagar renta por la tierra y los edificios arrendados, así como los intereses del capital que hayan pedido prestado para adquirir la tierra o los edificios y todo el equipo necesario. Por consiguiente, es preciso ir más allá y establecer un sistema de vida en comunidad como lo proyectó Owen. Thompson parece esperar que, bajo ese sistema, los obreros llegarían a ser copropietarios de todo lo necesario para la vida y la producción cooperativas, y que el capital que estuviese en otras manos desaparecería o por lo menos se reduciría hasta llegar a ser insignificante. En Labour Rewarded pide que los obreros individualmente inviertan capital en los establecimientos fundados por los sindicatos, como más tarde les pidió que lo invirtiesen en el fondo de Owen para financiar sus aldeas de cooperación.

Todo el pensamiento de Thompson está penetrado por la idea de la acción directa de los productores con la ayuda que los owenianos ricos quieran prestarles. No pide la ayuda del gobierno para crear el nuevo sistema. Pertenece a la escuela que considera al gobierno como sostenedor del sistema antiguo y malo del monopolio privado de los medios de producción, y confía sobre todo en los obreros para encontrar los medios de su propia emancipación. Realmente fue quien más contribuyó a la nueva versión obrerista del owenismo que Owen ya encontró existente a su regreso de New Harmony; y a él, más que a nadie, se debió la alianza de los sindicatos obreros y de las cooperativas de Owen, que llegaron a dominar la acción de la clase obrera en los años inmediatamente siguientes a la Ley de Reforma de 1832. Se destaca haciendo un llamamiento a los miembros de los sindicatos obreros para acabar con el capitalismo, adoptando la producción cooperativa y proponiendo medios para emplear a los sindicatos obreros como base para construir una nueva sociedad fincada en los principios de Owen. Además, en sus Practical Directions for the Establishment of Communities (Instrucciones prácticas para el establecimiento de comunidades, 1830), preparadas en representación del congreso de cooperativas owenianas, Thompson propuso planes detallados para el desarrollo del sistema de Owen. Fue también defensor prominente de los derechos de la mujer, pidiendo en su Appeal of One Half of the Human Race (Demanda de una mitad de la raza humana, 1825) una completa igualdad económica y política para los

dos sexos.

Sólo puedo citar brevemente a otros autores que nutrieron la corriente del pensamiento anticapitalista y de Owen. John Minter Morgan (1782-1854) fue el primero en recurrir a los planes de Owen de 1817 y proponer su adopción, si bien rechazando la hostilidad de Owen hacia la religión. Su libro acerca de The Practicability of Mr. Owen's Plan (Posibilidad de poner en práctica el plan del señor Owen, 1819) fue seguido por su obra más conocida, The Revolt of the Bees (La rebelión de las abejas, 1826), y por Hampden in the Nineteenth Century (Hampden en el siglo XIX, 1834), en las cuales reúne una gran parte de la doctrina anticapitalista de Owen. George Mudie, que inicialmente fue impresor y periodista en Edimburgo, publicó en 1821-1822 el primer periódico cooperativista oweniano, The Economist, y fundó en 1821 la primera sociedad oweniana, la cual no sólo dirigió la propaganda de esta corriente, sino que estableció el primer intento de una comunidad obrera con arreglo a las ideas de Owen. La Economical and Co-operative Society (Sociedad Económica y Cooperativa) de Mudie, cuyo núcleo fue un grupo de impresores londinenses, empezó en 1821 a vivir en comunidad y a poner en marcha varias empresas industriales organizadas como cooperativas. Después de terminar este ensayo, principalmente por falta de capital, Mudie tomó parte en el experimento oweniano que se hizo en Orbiston. T. R. Edmonds (1803-1889), en su obra Practical, Moral and Political Economy (Economía práctica, moral y política, 1828), también sigue a Owen, pero no a Hodgskin ni a Thompson, porque recurre sobre todo a los ricos para que ayuden a introducir el socialismo fundando comunidades según los principios de Owen. Como veremos, John Francis Bray, impresor y oweniano como Mudie, desarrolló más tarde las síntesis que hizo Thompson de la economía anticapitalista y de la doctrina de comunidades de Owen en Labour's Wrongs and Labour's Remedies (Injusticias que sufren los obreros y sus remedios, 1838-1839), pero su obra pertenece a un periodo posterior al gran movimiento oweniano del comienzo de la década de 1830.

Nada he dicho en este capítulo del segundo gran levantamiento contra la "terrible ciencia" de la economía. Me refiero al levantamiento de Samuel Taylor Coleridge, de Robert Southey y de otros hostiles críticos de la teoría y práctica capitalistas, cuyo punto de vista los coloca en oposición igualmente marcada contra el socialismo y contra el individualismo del laissez faire. Southey, en su Sir Thomas More, or Colloquies on Society (Tomás Moro, o coloquios sobre la sociedad, 1829), escribió con gran simpatía acerca de numerosos aspectos de la

utopía oweniana, y cordialmente se muestra de acuerdo con Owen al rechazar la idea antisocial de que una buena sociedad puede basarse en las actividades egoístas de individuos que compiten buscando riquezas. Coleridge, con penetración filosófica más profunda, afirmaba que la simpatía y la solidaridad humanas son naturales, y sostenía la idea de que existe en la mente de los hombres un “Estado” —diferente del Estado real como estructura gubernamental — que comprende la unidad de la sociedad en sus relaciones seculares. Tanto Coleridge como Southey consideraban que ese alto “Estado” correspondía a la Iglesia más elevada como unión mística de creyentes, y concebían la organización adecuada de la sociedad como un equilibrio de las fuerzas populares y religiosas, con la idea de una responsabilidad común para el bien del pueblo como principio de unidad entre las dos. Este romanticismo anticapitalista los condujo no hacia el socialismo, sino hacia un paternalismo que tenía mucho en común con el movimiento social cristiano de la Europa continental. En la Gran Bretaña fue transmitido, por conducto de F. D. Maurice, a los socialistas cristianos. Maurice estaba profundamente influido por Coleridge, y fue llevado al movimiento socialista cristiano por la fuerza de ese influjo. Sin embargo, las ideas de Coleridge y de Southey no deben incluirse en este capítulo, porque su crítica social iba dirigida fundamentalmente, no a los errores de la economía de la “Escuela de Manchester”, sino a las deficiencias de su moral, y porque esa crítica los condujo, no hacia el socialismo, sino hacia una nostalgia romántica del pasado irrevocable.

X. OWEN Y LOS SINDICATOS OBREROS. FINAL DEL OWENISMO

EL CAMBIO más grande que se había producido en la Gran Bretaña durante la década de 1820 (quiero decir más grande en sus efectos sobre el sentimiento de la clase obrera) fue el desarrollo de los sindicatos. Hasta 1824 los sindicatos obreros eran ilegales tanto con arreglo al derecho civil consuetudinario (common law) como según las leyes contra las coligaciones (combinations acts) aprobadas en 1789 y 1800 como parte del movimiento general represivo que surgió a causa de la Revolución francesa y de los temores que ésta despertó. Después, en 1824, estas leyes fueron rechazadas y el derecho civil consuetudinario modificado, mediante una ley, a fin de permitir una amplia libertad para formar sindicatos obreros. Este cambio se debió principalmente a los esfuerzos combinados de Joseph Hume en el Parlamento y de Francis Place fuera de él, a los que siguieron la actuación abierta de los sindicatos que antes habían vivido clandestinamente y también la creación de otros muchos nuevos. Incluso, mientras los sindicatos obreros estuvieron prohibidos por la ley continuaron existiendo, y aun actuaron alguna vez abiertamente, como en el caso de los artesanos urbanos especializados. La represión había afectado sobre todo a los mineros y a los obreros de la industria textil, que trabajaban en general fuera de las ciudades y no podían aspirar a organizarse con eficacia, a menos que pudiesen operar sobre regiones muy extensas. Contra estas coligaciones, que se consideraron peligrosas a causa del gran número de individuos que comprendían, se había invocado con frecuencia la ley, pero ni esto les había impedido continuar actuando secretamente. En 1824 muchas de estas asociaciones salieron de la clandestinidad y, marchando bien los negocios, hubo una oleada de huelgas. El Parlamento, alarmado, derogó la Ley Hume y en 1825 la sustituyó por otra que redujo mucho el campo de acción permitido a los sindicatos obreros. La prohibición completa de las coligaciones (combinations) no fue, sin embargo, restablecida, en parte porque existía una corriente liberal de opinión que la consideraba injusta y que esperaba que los obreros, dándoles un derecho ilimitado de asociación, llegarían a comprender lo poco que su unión podría conseguir frente a las “leyes inexorables de la economía política”. Se afirmaba que la prohibición había fomentado falsas esperanzas acerca de lo que los

sindicatos obreros podían hacer para que subieran los salarios. Los sindicatos, impedidos por penas legales contenidas en la ley de 1825 de recurrir a ninguna forma de violencia y de intimidación, pronto aprenderían a no dar coces al aguijón y se limitarían a actividades inofensivas e incluso beneficiosas, como las de ayudar a sus miembros incapacitados, enfermos y sin trabajo.

No fue esto lo que sucedió. La prosperidad de los negocios, que había ido acentuándose en 1824, acabó en la orgía de especulación de 1825 y en una crisis. Hubo numerosas huelgas contra la reducción de los jornales al iniciarse la depresión y en la mayor parte de ellas los sindicatos recibieron duros golpes. Pero el movimiento no murió, aunque algunos sindicatos, especialmente en la industria de la lana de Yorkshire, volvieron a la clandestinidad. Incluso durante los años de depresión los sindicatos volvieron a crecer, cuando los grupos locales trataron de formar asociaciones más amplias, primero para resistirse a otras bajas de salario y después intentando recobrar algo de lo que habían perdido. Al mismo tiempo empezó a hacerse sentir el influjo de Hodgskin, de Thompson y de otros teóricos simpatizantes. Thompson, sobre todo, les aconsejaba que aspirasen a más y que hiciesen frente a los cierres o paros patronales y a los intentos de reducción de salarios creando sociedades cooperativas de producción, en las cuales podrían emplear a sus mismos miembros y amenazar a los patrones con la pérdida de su negocio y, lo que es más, aspirar a un nuevo orden social en el cual la dirección de la industria pasaría a manos de los obreros.

Este desarrollo de la organización y la política sindicales continuó durante todos los años en que la atención pública estuvo concentrada sobre todo en la lucha en favor de la reforma parlamentaria. Al mismo tiempo, como hemos visto, las ideas y proyectos cooperativistas se habían desarrollado de prisa mediante la labor de George Mudie, del doctor William King de Brighton y de otros líderes de la opinión obrera, incluyendo a muchos de los trabajadores que se destacaron también en la agitación en favor de la reforma. La unión de estos dos movimientos pareció ofrecer grandes esperanzas a una clase obrera que vio en la lucha por la reforma los comienzos del derrumbe del orden antiguo y el advenimiento de una era en la cual la clase obrera quedaría libre para dar forma a su propio futuro. Owen, en su primera propaganda, nunca había pensado que los obreros mismos podían representar un papel activo en el establecimiento de sus proyectadas aldeas de cooperación. Había pensado en el Estado, en las autoridades de beneficencia o en los filántropos particulares para que diesen a los obreros la oportunidad de demostrar que eran capaces de mejorar bajo

condiciones más favorables de vida, y en un medio que contribuyese a la buena conducta; apenas había comenzado a pensar en que los obreros dirigiesen sus propios asuntos. Pero él mismo había aprendido algo de su experiencia americana, y durante su ausencia en New Harmony muchos líderes de la opinión obrera habían empezado a preguntarse por qué, si el sistema de Owen era bueno, no habrían de establecerlo por sí mismos sin descansar en el Estado o en los ricos. En la segunda mitad de la década de 1820 la doctrina de Owen, reinterpretada de esta manera, atrajo a numerosos partidarios entre la clase obrera, especialmente entre aquellos sectores de los trabajadores que estaban organizados en los sindicatos recientemente emancipados. John Doherty, en Lancashire, que empezó a organizar a los hilanderos del algodón en el Gran Sindicato General de Hilanderos (1829), y siguió adelante en 1830 con un amplio plan para la creación de una Unión General de Oficios (la cual se formó un año después con el nombre de Asociación Nacional de Oficios Unidos para la Protección de los Trabajadores), fue la personalidad más importante de estos nuevos dirigentes de los obreros. En Londres, el armador John Gast organizó la Unión Metropolitana de Oficios y William Lovett tomó parte activa al relacionar al grupo sindicalista con el cooperativista y al inculcarles las ideas de Owen. Al regreso de este último, varias secciones obreras lo llamaron para que asumiera la dirección de dichos movimientos de trabajadores en desarrollo y los guiara por el camino del socialismo cooperativista. El movimiento se extendió rápidamente durante los años de la lucha por la reforma, y cuando la Ley de Reforma de 1832 fue aprobada —y la clase obrera, que había tomado gran parte en la lucha, se encontró todavía sin derecho al voto y enfrentada con un orden político nuevo al que estaba sometida, dominado por los capitalistas—, los sindicatos y las cooperativas aumentaron más de prisa que nunca. Los obreros, viendo fracasadas sus esperanzas políticas, se volvieron hacia la acción económica como medio de defensa contra los nuevos dueños del Estado, y se difundió rápidamente la idea de una “Unión General” de toda la clase obrera. Owen, impulsado por sus discípulos, se puso a trabajar para que los sindicatos aceptasen estas ideas. Habló al “parlamento” del gran Sindicato de Constructores, el cual acababa de formarse tratando de unir a todos los oficios de la construcción bajo una jefatura única, y le propuso que hiciese planes para apoderarse de toda la industria de la construcción mediante un “Gran Gremio Nacional de Constructores” que habría de sustituir a los contratistas particulares.

Mientras tanto, en una serie de congresos de cooperativas instituidos en 1831 se elaboraron grandes proyectos para desarrollar la producción y el comercio cooperativistas como un primer paso para establecer de una manera completa el

sistema cooperativo. En esta etapa Owen mismo se puso a trabajar para demostrar en la práctica la eficacia de la teoría de que el valor está basado en el trabajo, que había expuesto en su Report to the County of Lanark de 1821. La idea del “intercambio entre trabajadores”, en que los artesanos de diferentes oficios podían trocar directamente sus productos sin necesidad de patrones capitalistas o de intermediarios, se ensayó en experimentos de pequeña escala antes de que Owen lo hiciese prácticamente; en realidad, estos intercambios habían sido una de las funciones de algunas de las sociedades cooperativas establecidas en la década de 1820. Pero ahora Owen empezó a trabajar en mayor escala abriendo una “Bolsa Nacional Equitativa para los Obreros”, en la cual los productos de los diferentes oficios organizados en sociedades cooperativas de producción podían cambiarse según el valor determinado por el “trabajo-hora” empleado en su producción. La bolsa de Owen estaba en Londres, pero bolsas análogas se abrieron en Birmingham, Liverpool y Glasgow, y durante algún tiempo hubo un comercio activo efectuado mediante “billetes de trabajo” emitidos por las bolsas para sustituir la moneda corriente. Hubo un rápido aumento de sociedades cooperativas de producción, fundadas principalmente por trabajadores que estaban en disputa con sus patrones en torno a los salarios y las condiciones de trabajo, y que trataban de prescindir de ellos, o al menos persuadirlos de que fuesen razonables, organizando por sí mismos su producción y sus mercados. Había también numerosas tiendas cooperativas, que en parte vendían productos de dichas sociedades cooperativas de producción y en parte artículos producidos bajo condiciones capitalistas, y que trataban de revender a precios que redujesen el margen de distribución y que, al mismo tiempo, proporcionasen un sobrante que podía emplearse a fin de reunir fondos dedicados al futuro desarrollo del sistema cooperativo. Algunas de esas tiendas incluso utilizaron la divisa “dividendos sobre la compra” (de la que tantas veces se ha dicho que la inventaron los Pioneros de Rochdale de 1844), pero la mayor parte de ellas acumulaban el sobrante pensando en experimentos sociales más extensos. El Brighton Co-operator del doctor King había dejado de publicarse en 1830, pero varios periódicos nuevos se fundaron rápidamente para la defensa de las ideas cooperativistas.

De toda esta propaganda surgió en 1833 el intento más ambicioso de todos para crear una Unión General de Trabajadores que no solamente interviniese en la lucha diaria de los obreros, sino que llegase a ser instrumento para la pronta introducción del nuevo orden social cooperativo. En el Congreso Cooperativista de 1833, al que asistieron una mezcla confusa de delegados de sociedades cooperativas, de sindicatos obreros y de asociaciones owenianas de propaganda,

Owen mismo presentó un plan para una Gran Unión Nacional Moral de las Clases Productoras, mediante la cual se implantaría el nuevo orden social de un solo golpe y mediante una concertada negativa pacífica a continuar la producción bajo el sistema capitalista. Pero de la Gran Unión Moral de Owen surgió algo bastante diferente de lo que él había pensado. Ya los intentos de Doherty y de Gast para crear una Unión General habían sido seguidos en otras partes por esfuerzos análogos. Una Unión General se había iniciado en Yorkshire, centro de industria textil, y misioneros de la organización de Lancashire de Doherty y de los obreros de Yorkshire habían estado recorriendo el país en un intento de establecer asociaciones en los condados abiertas a todos los oficios. De tales esfuerzos nació al comienzo de 1834 la Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros, un intento atrevido de reunir todas las fuerzas obreras para un ataque directo contra el sistema capitalista. Al mismo tiempo, en los distritos industriales del norte, la Sociedad para la Regeneración Nacional, iniciada por Doherty con la ayuda de Owen y de John Fielden, empezó un movimiento de agitación para establecer la jornada de ocho horas mediante la concertada negativa a continuar trabajando pasado ese límite.

Owen mismo vacilaba acerca de algunos de esos puntos. Por una parte, creía en la posibilidad del establecimiento inmediato del sistema cooperativo de una vez, mediante una petición de la clase obrera unida apoyada por los hombres de buena voluntad de otras clases sociales; pero, por otra parte, le desagradaba profundamente la idea de una guerra entre las clases. Owen creía que bastaría que la cuestión de su nuevo orden social fuese expuesta con claridad suficiente a los patrones para que a éstos, o a la mejor parte de ellos, pudiera convencérseles de aceptar y participar en su propia desaparición y en la del sistema de competencia por el cual habían vivido. Tenía en común con Saint-Simon la tendencia a considerar a “las clases trabajadoras” (frase favorita suya que corresponde a la de Saint-Simon les industrieles) como un solo elemento de la sociedad, opuesto naturalmente a los no productores y dispuesto, así como estos últimos no lo fueron, a la demanda de conducirse razonablemente conforme al interés general.

De este modo, mientras Owen, con el espíritu de un mesías, anunciaba el advenimiento inmediato del “nuevo mundo moral”, basado en el acuerdo y consentimiento de todos los hombres de bien, muchos de sus partidarios de los sindicatos obreros buscaban los mismos fines con el método de la lucha de clases. J. E. Smith, director del periódico de Owen, The Crisis, hasta que fue destituido a causa de su actitud en favor de la lucha de clases y de su oposición a

la propaganda religiosa de Owen, escribió en The Crisis y en el Pioneer de James Morrison, órgano del sindicato de la construcción, una serie de artículos que contenían una exposición mordaz sobre la doctrina de la lucha de clases.[5]

Owen, aunque tuvo mucha parte en la creación de la Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros, al principio no fue directivo y ni siquiera miembro de ella: miraba este desarrollo con cierta duda. Mientras tanto, los patrones y el gobierno se habían alarmado. Huelgas en las cuales los obreros estaban a veces satisfechos con pedir jornales más altos y mejoras en las condiciones de trabajo, pero que a veces llegaron a pedir la renuncia de los patrones y el establecimiento inmediato de un nuevo sistema cooperativo de dirección, fueron rechazadas con paros decretados por los mismos patrones con los cuales éstos se negaron a continuar dando trabajo a los obreros que no firmasen un “documento” en el que renunciaban a los sindicatos. En el famoso “Despido de Derby” de 1833-1834, el cual comenzó incluso antes de que la Gran Alianza Nacional estuviese completamente organizada, los patrones siguieron esta táctica, y los obreros despedidos, no admitidos en las fábricas, intentaron como represalia establecer talleres cooperativos propios. En Yorkshire y en algunas otras regiones los patrones, apoyados y en realidad incitados por el gobierno whig, recurrieron abiertamente al paro y al boicot contra los miembros de los sindicatos. En la Gran Alianza Nacional, así como en los otros sindicatos que no estaban en relación muy estrecha con ella, habían ingresado gran número de miembros en menos tiempo que el necesario para poner orden en sus planes. Como los paros se multiplicaban y la resistencia de los patrones se acentuaba, los sindicatos tuvieron que hacer frente a un rápido agotamiento de sus escasos fondos para mantener a los miembros suyos que estaban en huelga o eran víctimas de los paros patronales y para tratar de organizar la producción cooperativa. No pasó mucho tiempo sin que el gobierno interviniese tratando de reprimir a los sindicatos, estimulando a los patrones para que se negasen a dar trabajo a los obreros sindicados y pidiendo a los magistrados que estuviesen alerta para acabar con conspiraciones peligrosas. Entonces era muy corriente que los sindicatos exigiesen de sus nuevos miembros un juramento de secreto, lo cual en parte era un legado del periodo anterior a 1824, cuando cualquier intento por parte de la clase obrera de actuar en acuerdo era considerado una conspiración criminal, y en parte una reacción natural a los intentos de los patrones de boicotear a todos los obreros que se supiese que pertenecían a un sindicato. No es necesario contar aquí de nuevo la historia de los “Mártires de Tolpuddle”, los seis trabajadores de Dorchester que en 1834 fueron procesados y condenados a confinamiento en colonias penales por el delito de tomar juramentos ilegales al

intentar establecer una Sociedad de Trabajadores Agrícolas como una de las secciones de la Gran Alianza Nacional. Esta cruel sentencia sin duda influyó mucho en apresurar la destrucción del movimiento. Aunque Owen, que hasta entonces no había sido considerado miembro, sino sólo amigo, ingresó en la Gran Alianza Nacional y llegó a ser su presidente como respuesta a los ataques recibidos, y aunque convenció a su directiva para que pidiese a todas sus sociedades filiales que aboliesen inmediatamente toda clase de juramento o de ceremonia secreta, los patrones fueron estimulados por las sentencias de Dorchester para intensificar el boicot. Muchos de los obreros que habían ingresado en los sindicatos se alarmaron, y en los últimos meses de 1834 los ambiciosos planes de la Gran Alianza Nacional se vinieron abajo, y la alianza misma encontró todos sus esfuerzos y proyectos destruidos. Sólo se mantuvieron algunos grupos, la mayor parte de ellos asociaciones locales de obreros, sobre todo especializados, que eran sobre todo los que existían antes de que se hubiese establecido el "sindicato general" y antes de que hubiese existido la idea de emplear el movimiento sindical como instrumento para producir la caída repentina y completa del sistema capitalista.

Así terminó el breve periodo del influjo de Owen en los asuntos de la clase obrera inglesa. En muchos sentidos fue un episodio extraordinario. Imposible es decir hasta qué punto los sindicatos fueron convertidos al owenismo. Owen no creó el movimiento hacia el semirrevolucionario "sindicato general", que culminó y se derrumbó en el rápido crecimiento y caída de la Gran Alianza Nacional de Sindicatos: lo que hizo fue unir por breve tiempo, y nunca completamente, cierto número de movimientos que habían surgido sin su intervención. La Gran Alianza se apoderó, o trató de apoderarse, de los "sindicatos generales" creados por Doherty en los distritos textiles de Lancashire y las Tierras Medias, y en Yorkshire del sindicato secreto de tejedores de Leeds; de los sindicatos nacionales que habían tratado de establecer los obreros de la construcción, los alfareros y otros grupos, y de una multitud de sociedades locales, antiguas y nuevas, que no habían estado en relación con ninguna de esas organizaciones. Los hombres de Yorkshire, los obreros de la construcción y algunos otros grandes sindicatos, después de haber contribuido a formar la Gran Alianza Nacional se negaron a fundirse con ésta y no tuvieron con ella una relación estrecha ni bien definida. En realidad, no se sabía bien quién pertenecía a ella y quién no; y en medio de las luchas a que se lanzó desde su mismo nacimiento, nunca fue posible poner las cosas en orden y organizarse de una manera regular.

Sus objetivos inmediatos no estaban mejor definidos que su organización. Owen fue anunciando la caída del orden antiguo e inmoral de la sociedad y el comienzo del nuevo al cabo de pocos meses, esperando, al parecer, que la clase patronal consintiese en su propio derrocamiento frente a la negativa de los trabajadores a continuar trabajando para ella. Al mismo tiempo, rechazaba todo recurso a la violencia, al odio y a la lucha de clases. Algunos de los directivos de los sindicatos —por ejemplo Doherty, de los hilanderos de algodón, y James Morrison, del sindicato de la construcción— eran owenianos completos, que sin duda compartían las esperanzas de Owen, incluso aunque no estuviesen tan seguros como él acerca de la manera como responderían los patrones. Pero, para la mayoría de los directivos de los sindicatos, probablemente se trataba más de crear un extenso “sindicato general” capaz de lograr mejoras en los salarios y en las condiciones de trabajo mediante una acción unida, que de realizar la completa felicidad mediante un acto decisivo. La idea de una huelga general o “Grand National Holiday” (gran vacación nacional), en realidad, había ya sido expuesta por William Benbow por lo menos desde 1831, y la había desarrollado de una manera completa en el folleto que publicó con ese título a principios de 1832. El llamamiento realizado por Benbow, que iba dirigido sobre todo para una huelga política, acaso influyó en la opinión de los sindicatos: indudablemente atrajo a los dirigentes descontentos de la Unión Nacional de las Clases Trabajadoras, situada hacia el ala izquierda del movimiento en favor de la Reforma Radical (Radical Reform). Henry Hetherington, que había sido uno de los jefes principales de este grupo, proclamó en su Poor Man’s Guardian que el congreso del Gran Sindicato Nacional Obrero era una representación más verdadera del pueblo que el Parlamento reformado, y pidió a los sindicatos obreros que tomasen la dirección de una nueva cruzada en favor del sufragio universal y también en favor de un orden económico nuevo basado en la cooperación. Pero todo era más un movimiento amorfo de masas económica y políticamente descontentas que una campaña consciente dirigida hacia un fin definido.

Owen, cuando vio que a los sindicatos les esperaba una derrota inevitable, buscó pronto otro campo de batalla. Después de intentar inútilmente que las sentencias contra los obreros de Tolpuddle fuesen anuladas, anunció de pronto que se daba por terminada la Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros y volvió a sus intentos de estimular la actividad de las cooperativas y de poner en marcha sus proyectos de aldeas de cooperación con procedimientos menos ambiciosos y activos. En lugar del Gran Sindicato Nacional, anunció el establecimiento de la Asociación Federada Británica y Extranjera de Industria, Benevolencia y Saber,

que en realidad era poco más que una continuación de la serie de congresos de cooperativas iniciados en 1831. Este nombre fue pronto sustituido por el de Unión Nacional de las Clases Industriosas, y la organización oweniana central sufrió después otros muchos cambios de nombre. “Aldeas de cooperación” poco a poco fue sustituido por “colonias interiores”; y como el elemento religioso del owenismo aumentó al declinar su influjo en los obreros, la organización central vino a denominarse Sociedad Religiosa Racional (Society of Rational Religionist) o, más brevemente, Sociedad Racionalista (Rational Society). A sus adherentes se les continuó llamando con frecuencia “los socialistas” y, como hemos visto, en 1841 adoptaron oficialmente este nombre.

El owenismo, después de 1834, dejó completamente de ser un movimiento de masas, y Owen dejó de tener relación con los sindicatos. Pero su influjo de ninguna manera terminó. Continuó habiendo sociedades owenianas, ramas de la Sociedad Racionalista y, en muchos sitios, también sociedades cooperativas más o menos influidas por Owen. Los owenianos, además, renovaron sus esfuerzos para organizar una comunidad cooperativa modelo y trabajaron mucho recogiendo los donativos, grandes y pequeños, para este fin. Owen organizó a las personas más ricas que lo apoyaban en una Sociedad de Colonización Interior, mientras que la Sociedad Racionalista reunía centavos de los obreros donantes. En 1839 estos esfuerzos dieron por resultado el establecimiento de Harmony Hall, o Queenwood, en East Tytherly, Hampshire, que, como hemos visto, acabó por disolverse en 1846 después de fuertes querellas entre los socialistas obreros de la Sociedad Racionalista y los más ricos que ayudaban a Owen. El problema era complicado. El grupo obrero pedía que Queenwood fuese dirigido como una democracia completa y que todos sus colonos tomasen parte en el trabajo necesario para su mantenimiento. Las personas que habían ayudado adelantando gran parte del capital insistían en intervenir en la administración, y los patrones que éstos habían nombrado de acuerdo con Owen chocaron con la Sociedad Racionalista. Algunos de los colonos eran obreros enviados por distintas ramas de esta sociedad, pero otros eran personas de la clase media que ayudaban y que estaban dispuestas a pagar por su alojamiento, mas no a realizar un trabajo manual. Fue preciso contratar trabajadores de fuera para que ayudasen a los miembros obreros, y esto aumentó las dificultades. Por último, los patrones cerraron Queenwood por completo, destituyendo al gobernador que había sido nombrado por la Sociedad Racionalista para reorganizarla sobre bases democráticas.

Así terminó desastrosamente el segundo intento de Owen de fundar una

comunidad cooperativa. Pero los owenianos, después de 1834, hicieron muchas otras cosas además de recoger dinero para esta aventura. Especialmente, enviaron “misioneros” por todo el país para que predicasen la “religión racional”, la cual era en efecto una religión secular humana sin ningún dogma teológico. Poco a poco se fundió con los movimientos secularistas posteriores dirigidos por George Jacob Holyoake y por Charles Bradlaugh. Los “socialistas” trabajaron también mucho en el terreno de la educación, fundando lo mismo escuelas para niños que “Halls of Science” (centros científicos) y “Social Institutions” en los cuales se enseñaba y se daban conferencias. Continuaron fomentando las sociedades cooperativas sociales siempre que pudieron, entre ellas la Rochdale Pioneer’s Society, que fue el punto de partida del movimiento cooperativista moderno. Y sus ideas no dejaron de influir en el movimiento sindicalista obrero. Cuando en 1845 se hizo el siguiente intento de formar un “sindicato general” (la Asociación Nacional de Oficios Unidos), se volvió a tratar de los proyectos de producción cooperativa. Además, en Leeds y en algunos otros sitios, hacia la misma época, se inició un movimiento llamado “Redemptionist” que debía mucho al owenismo. También fue influido por las doctrinas de John Francis Bray, que había estado defendiendo la misma solución tanto en su libro Labour’s Wrongs and Labour’s Remedies (1839) como en muchas conferencias dictadas a organizaciones obreras en Leeds y sus proximidades. El movimiento “Redemption of Labour” (Redención de los Obreros) fue un intento de enlazar las mutualidades y las ideas cooperativistas. Cada miembro de una “sociedad redentora” debía suscribir un penique a la semana para formar un fondo. Las cantidades así recogidas se emplearían en establecer granjas, fábricas cooperativas y aldeas completas bajo la dirección de la sociedad, y los suscriptores recibirían ganancias como réditos del capital que hubiesen invertido. La sociedad de Leeds fundó una colonia en Gales del Sur que duró varios años y se iniciaron otras obras de este tipo en menor escala. Pero el movimiento fue poco a poco desapareciendo en la década de 1850.

El owenismo, en sus últimas fases, fue evidentemente mucho menos “socialista”, en el sentido usual de este término, de lo que lo había sido cuando su influjo en la clase obrera llegó al máximo. De hecho, el más conocido de sus últimos representantes, Holyoake, que vivió más allá de fines de siglo, manifestó gran hostilidad contra el socialismo que se desarrolló en la Gran Bretaña en la década de 1880. El “socialismo” oweniano nunca fue concebido como político o como acción del Estado. Fue esencialmente una forma de cooperación que aspiraba a un tipo de vida en común que habría de producirse mediante la acción voluntaria de los adherentes, y no mediante legislación. En esto era muy afín al socialismo

de Fourier y completamente distinto del de los sansimonianos. Estas dos tendencias diferentes han persistido, conduciendo la una al anarco-comunismo, al anarcosindicalismo o hacia las formas modernas de la cooperación como “un Estado dentro del Estado”, y la otra hacia el comunismo marxista o hacia las distintas doctrinas del moderno “socialismo democrático”.

XI. JOHN FRANCIS BRAY

ES NOTABLE el hecho de que el libro que mejor sintetiza el owenismo y las doctrinas económicas británicas anticapitalistas expuestas en un capítulo anterior fue escrito en la década de 1830 por un estadunidense a medias, John Francis Bray (1809-1895). Bray nació en Washington, D. C., de padre inglés, un actor que emigró a los Estados Unidos, y de madre norteamericana, y fue llevado a Inglaterra por su padre en 1822. La familia se estableció en Leeds, donde Bray se hizo linotipista. Parece que empezó a trenzar relación activa con el movimiento obrero en 1835, y que para entonces ya tenía lo esencial de su ideario. El escrito suyo más antiguo que se conoce apareció en un periódico muy radical, Leeds Times, durante aquel año y el siguiente. En 1837 fue elegido tesorero de la Asociación Obrera de Leeds, recién formada, análoga a la Asociación de Trabajadores de Londres fundada por Lovett. Dio conferencias en esta asociación y en 1839 publicó su único libro —aparte de algún escrito posterior en los Estados Unidos—. Se titula Labour’s Wrongs and Labour’s Remedies, or The Age of Might and the Age of Right (Injusticias que sufren los obreros y su remedio, o la edad del poder y la edad del derecho), publicado en Leeds, que entonces era el centro del cartismo del norte y la ciudad donde se publicaba el periódico de O’Connor, el Northern Star. Bray permaneció en Inglaterra hasta 1842. Después, cuando el cartismo empezó a declinar, regresó a los Estados Unidos, donde trabajó como impresor y periodista, y también como agricultor, y continuó la propaganda de sus ideas. Dejó algunos escritos inéditos que han sido descubiertos hace pocos años; pero su fama y su importancia para la historia del pensamiento socialista dependen por completo de su libro de 1839.

Marx leyó a Bray, supo apreciarlo y lo cita mucho en contra de Proudhon en Miseria de la filosofía. Marx estima las ideas de Bray aunque las critica, pero es indudable que aprendió mucho de ellas, sobre todo en su formulación de la teoría del valor y de la plusvalía.

El libro de Bray, como he dicho, era una síntesis del owenismo y de la economía antirricardiana. Pero era también una crítica muy aguda de las actividades de los socialistas y del movimiento obrero de la década de 1830. Bray simpatizaba

mucho con los sindicatos obreros, pero conocía muy bien sus limitaciones. Sostenía que los sindicatos obreros, al luchar por salarios más altos y mejores condiciones de trabajo dentro del sistema capitalista, estaban dándose de cabezazos contra la pared porque no podían alterar las condiciones básicas de la producción capitalista. Lo mismo sucedía con la lucha en favor de la legislación sobre el trabajo: mientras hubiese dos clases económicas, una que poseyese los implementos de producción y la otra que dependiese de las clases poseedoras en cuanto a los medios de trabajo, no podría producirse ningún cambio fundamental en la situación del obrero. El trabajador tenía derecho a disfrutar de todo el valor de su producto: la ley natural del cambio es que el producto debe cambiarse por otros productos de acuerdo con la cantidad de trabajo incorporado en ellos. Pero el monopolio de la propiedad ejercida por una clase social era incompatible con esa igualdad en el cambio. La mayor parte del producto del obrero se la quitaban a éste las clases poseedoras; se veía obligado, después de haber trabajado lo suficiente para atender a su subsistencia, a seguir trabajando aún más para un patrón, dando así su trabajo sin cobrarlo durante todo el resto de tiempo que duraba su labor. Esto era owenismo plus Hodgskin, pero bastante mejor expresado. Marx estaba de acuerdo con la mayor parte de ello, pero también señaló su carácter utópico. Decía que era quimérico reclamar para el trabajador su total producto individual porque, bajo las condiciones modernas de producción, la mayor parte de los trabajadores no tenían ese producto. Contribuían a un proceso de producción esencialmente social o colectivo, y, por consiguiente, exigir "todo el producto del trabajo" tenía que hacerse colectiva y no individualmente, si había de tener verdadera significación en el mundo contemporáneo. Aparte de esto, Marx elogia mucho el análisis de Bray, y tanto más porque el libro lo había escrito un obrero, y no un miembro de la clase media opuesto a las injusticias que se cometían con los obreros.

En realidad, Bray censuraba a los sindicatos obreros por las limitaciones de sus objetivos, y sostenía que no bastaba que los obreros actuasen sólo en beneficio de sí mismos; debían actuar en bien de toda la sociedad y trabajar por una transformación completa de todo el sistema social. Criticó aún más a los cartistas que a los sindicatos obreros, porque estaba convencido (y aquí otra vez aparece claro su influjo sobre Marx) de que la estructura política era reflejo de las fuerzas económicas de la sociedad. Sería inútil, decía, cambiar los gobiernos a menos que también se cambiasen las instituciones económicas fundamentales, de cuyas necesidades eran expresión las leyes; y a este último cambio es al que en primer lugar debían dedicar sus energías los trabajadores.

Bray era un oweniano. Sostenía que los trabajadores podían remediar las injusticias que sufrían sólo bajo un sistema de propiedad común de los medios de producción y de trabajo en común sobre éstos, y mediante la asociación libre e igual en comunidades cooperativas. No hallaba nada bueno en la propiedad privada; creía que su funesto desarrollo tenía su origen en la propiedad privada de la tierra, que era por naturaleza propiedad común de todos. Ningún hombre tenía derecho alguno a apropiarse para sí mismo de una sola pulgada de tierra; y de la violación de este principio natural han nacido todos los otros males de la propiedad privada aplicada a los demás medios de producción. Por consiguiente, la reforma tiene que empezar volviendo la tierra a ser de uso común para todos. Pero Bray reconocía que no era práctico deshacer por completo y de una vez las malas consecuencias de muchos siglos de propiedad privada y de opresión de una clase social por otra. ¿Cómo entonces empezar a combatir los males del capitalismo tanto en la industria como en la tierra? Considerando que la comunidad oweniana era el objetivo, Bray quería hallar una solución intermedia y estaba convencido de haberla encontrado en su proyecto de hacer entrar a todo el mundo en una serie de empresas por acciones basadas en la propiedad común. Proyectos anteriores de cooperativas habían fracasado sobre todo por falta de capital; por esto los obreros, y las personas que estuviesen dispuestas a ayudarles, tenían que asociarse en compañías, reunir mediante pequeñas contribuciones regulares el capital necesario para emprender la producción y establecer de este modo una organización social de la industria, exigiendo al mismo tiempo también que la tierra volviese a ser de propiedad común. Pero una vez puestas en marcha, estas empresas de Bray no habrían de descansar en la moneda falsa que tenían monopolizada los banqueros capitalistas. Tendrían su propia moneda, emitiendo billetes "de trabajo" que correspondiesen a la posesión de los medios productivos de su propio trabajo, y mediante estos billetes cambiarían sus productos entre sí de una manera justa y equitativa, es decir, trocando cantidades iguales de trabajo-hora. Habría un banco nacional que atendería a estas empresas por acciones con este medio de circulación, y que regularía la cantidad de éste con arreglo a la existencia de fuerza de trabajo. Habría mercados al por mayor y tiendas para el cambio al por menor a fin de realizar la distribución de los productos con precios correspondientes al trabajo que hubiesen costado. Los transportes y otros servicios se pondrían bajo la dirección de juntas especiales, formadas por personas a quienes eligirían los comités locales. En todo esto hay, sin duda, mucho de Owen y, en lo que se refiere a la moneda, de John Gray.

La idea de Bray de un extenso sistema de empresas por acciones basado en la de

igualdad completa entre sus miembros y no de propiedad capitalista de acciones, y sus propuestas para establecer este sistema, es evidente que contribuyeron a inspirar el movimiento llamado Redemptionist, al cual me he referido ya. Los redencionistas de la década de 1840 tuvieron su centro principal en Leeds, donde Bray había trabajado y había publicado su libro; y F. R. Lees, su teórico más prominente, estaba sin duda inspirado en las ideas de Bray. Según la concepción de Bray, esta red de empresas, que enseguida se encargarían de todo el gobierno de la nación, era sólo una solución temporal intermedia como paso hacia un sistema de comunidad más completa, tal como Owen la había imaginado; pero pensaba que era imposible predecir el futuro con más detalle más allá de esta etapa intermedia.

Por supuesto, el plan de Bray era mucho más utópico de lo que él creía. Pero ejerció influencia no sólo en los redencionistas, sino también en el movimiento de las cooperativas de consumo, que llegó a crear, con el tipo de sociedad de Rochdale, un equivalente obrero de la compañía por acciones capitalistas basado en el principio de “un miembro, un voto”, aunque sin excluir el interés correspondiente al capital suscrito por los miembros individuales. Y acaso tenga alguna relación con el desarrollo en la década de 1860 de lo que habría de llamarse “Working-class Ltds.” (compañías obreras de responsabilidad limitada): las compañías pertenecientes a accionistas obreros que en número considerable fueron establecidas por los trabajadores del ramo textil. Pero estas sociedades no fueron fieles al principio de igualdad entre los miembros, como lo fueron las cooperativas “Rochdale”: el número de votos era proporcional al de acciones poseídas, lo cual era una concesión al espíritu del capitalismo que Bray de ninguna manera habría aprobado.

La importancia de los escritos de Bray en la historia del pensamiento socialista estriba, no en sus propuestas positivas, sino en su teoría básica y en la manera excelente con que la expresa. No dijo mucho que ya no hubiesen dicho Owen, Hodgskin, Thompson o Gray, o algún otro autor de los veinte años precedentes. Pero lo que decía lo decía extraordinariamente bien, y reunió lo esencial de la contribución inglesa al socialismo como nadie lo había hecho antes. Seguía a Owen al destacar la influencia formativa de las instituciones sociales sobre el carácter y el mal influjo del sistema de competencia sobre el espíritu y disposición de los hombres. Hacía resaltar, como Hodgskin y otros muchos, la igualdad natural en el hombre en cuanto a las necesidades como también en cuanto a sus cualidades básicas. Compartía con los autores anteriores la creencia de que los recursos de producción disponibles, debidamente utilizados y sin

malgastarlos en lujos y en proteger la desigualdad, eran suficientes a fin de producir un buen nivel de vida para todos los hombres sin excesivo trabajo. Y consideraba la igualdad de derechos como una ley natural, de la cual los hombres se habían apartado bajo la pena de miseria para muchos y de intranquilidad para los pocos que vivían una vida corrompida defendiendo sus injustos privilegios. Bray coincide con Hodgskin en su hostilidad contra el gobierno, al cual consideraba un instrumento para la protección de la propiedad en contra de las justas exigencias de los productores. Insistía en que la división de la sociedad en clases que luchan, resultado sobre todo de la apropiación privada de la tierra, tenía que desaparecer completamente antes de que los hombres pudiesen dedicarse a lo que verdaderamente les interesa: la búsqueda en común de la felicidad. En esto reproduce la fusión que hace Thompson del owenismo y del utilitarismo.

Bray comparte con el resto de los utopistas su firme creencia en que el progreso humano es inevitable. Su opinión acerca de la historia no la expone con mucha claridad, pero tenía la idea de un proceso del desarrollo histórico que corresponde al desarrollo del poder productivo del hombre, o de un continuo avance, a pesar de los retrocesos representados por la destrucción de civilizaciones enteras en el pasado. Creía que la Revolución francesa era el comienzo de una nueva oleada de desarrollo, a lo largo de la cual los hombres eran llevados irresistiblemente; creía que ese movimiento no era nacional, sino de resultados mundiales: “no limitado a un país, una raza o un credo”, sino destinado a abarcar a todos los pueblos. Sobre este tema habla con elocuencia: al fin, de acuerdo con el subtítulo de su libro, la “Edad del poder” estaba a punto de ser sustituida por la “Edad de la justicia”. No era, pues, en el sentido de Marx, un “socialista científico”, aunque hacía resaltar la influencia de las fuerzas económicas en el desarrollo histórico. Fue un continuador de la creencia del siglo XVIII en la “marcha de la razón”.

Pero aunque nunca llegó a estar cerca de ser un marxista, enseñó mucho a Marx. He aquí uno o dos de los pasajes suyos citados por Marx:

Vayamos en seguida al origen de donde han surgido los gobiernos […]. Toda forma de gobierno, y todas las injusticias sociales y políticas, se deben al sistema social existente, a la institución de la propiedad tal como existe ahora; y […] por consiguiente, si queremos acabar desde luego y para siempre con nuestras

injusticias y miserias, es preciso cambiar por completo el arreglo de la sociedad actual, y sustituirlo por otros más de acuerdo con los principios de justicia y racionalidad de los hombres.

Cada hombre es un eslabón, y un eslabón indispensable, en la cadena de los efectos, la cual comienza por una idea y termina acaso produciendo un trozo de tela. Así, aunque nuestros sentimientos puedan ser distintos respecto a las diferentes partes, de aquí no se sigue que uno deba ser mejor pagado que otro por su trabajo. El inventor siempre recibirá, además de su justa retribución en dinero, lo que sólo el genio puede obtener de nosotros: el tributo de nuestra admiración.

El hombre sólo tiene dos cosas que puede cambiar con otro, a saber, el trabajo y el producto del trabajo; por consiguiente, dejémosle que cambie como quiera; siempre cambiará trabajo por trabajo. Si se estableciese un sistema justo de cambios, el valor de todos los artículos quedaría determinado por todo el costo de la producción, y valores iguales serían siempre cambiados por valores iguales. [Este pasaje tuvo un influjo evidente en el pensamiento de Marx.]

La desigualdad en los cambios, por ser la causa de la desigualdad en la propiedad, es el enemigo secreto que nos devora.

El principio de igualdad en los cambios tiene que asegurar, por su naturaleza misma, trabajo para todos.

Nuestro nuevo sistema de sociedad por acciones, que es sólo una concesión hecha a la sociedad existente a fin de llegar al comunismo, establecido de tal modo que se permita la propiedad privada de lo producido en relación con una propiedad común de los poderes productores, haciendo que cada individuo dependa de su propio esfuerzo, y permitiéndole a la vez una participación igual en todas las ventajas proporcionadas por la naturaleza y el arte, está dispuesto para aceptar a la sociedad tal como es y preparar el camino para otros cambios mejores.

Bray, sobre todo por lo que Marx dice de él, ha sido bien tratado en los comentarios de socialistas posteriores, en perjuicio de autores anteriores a él de los que tomó tanto. Pero merece atención, no sólo por lo que dijo, sino también como voz de un obrero auténtico —y voz elocuente— entre un clamor de

intelectuales. Por un lado, demostró que la doctrina de la lucha de clases es compatible con una opinión fundamentalmente ética; y además, que sabía escribir.

En 1842 Bray, después de una breve visita a París, regresó a los Estados Unidos, y allí continuó el resto de su larga vida. Había escrito ya un segundo libro, A Voyage from Utopia to several Unknown Regions of the World (Un viaje desde Utopía a varias regiones desconocidas del mundo), en el cual satiriza las instituciones sociales de la Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos; pero este libro permaneció inédito, y su existencia quedó desconocida hasta que el manuscrito fue descubierto en la década de 1930 con otros muchos materiales. Una edición, anunciada poco antes de la guerra, no ha salido todavía. En los Estados Unidos, Bray envió muchas cartas y artículos a los periódicos obreros y socialistas, y publicó en 1885 la primera parte de otra obra, The Coming Age (La edad que se aproxima). Ésta nunca la terminó, pero en 1879 apareció el único otro libro que concluyó: God and Man a Unity and All Mankind a Unity: A Basis for a New Dispensation, Social and Religious (Dios y el hombre como una unidad y toda la humanidad como una unidad: base para una nueva doctrina social y religiosa). En estas dos obras Bray defiende una religión no teológica basada en la concepción de una “inmortalidad” que ha de buscarse sólo en este mundo mediante el establecimiento de instituciones sociales justas. Sus ideas, tal como aparecen tanto en God and Man a Unity como en sus escritos para los periódicos, sufrieron algunas modificaciones: siguió proponiendo la asociación cooperativa como remedio para los males sociales y para atacar la explotación de los trabajadores en las circunstancias actuales, pero, en Norteamérica, llegó a considerar utópicos los planes de Owen y de Fourier para el establecimiento de comunidades; ahora defendía un sistema de asociación cooperativa que sustituiría al capitalismo sin una vida completamente en común. Aceptaba ganancias desiguales que correspondiesen a diferencias de destreza y de laboriosidad, y estaba dispuesto a reconocer de una manera modificada los derechos de la propiedad privada. Siguió, sin embargo, censurando el interés sobre el capital porque implica la explotación del obrero, y pensaba que el Estado podía establecer un sistema bancario que proporcionara crédito a los productores asociados sin cargarles interés alguno. Creía que este plan, muy parecido a los proyectos de Proudhon de “crédito gratuito”, sustituiría al capital privado que cobra interés y a las ganancias capitalistas. Pedía a los trabajadores agrícolas y a los industriales que uniesen sus fuerzas para conquistar el poder político, y solicitaba que los gastos del gobierno se redujesen drásticamente y que los cuerpos legislativos fuesen obligados a someter todos los proyectos de

ley a la decisión directa del pueblo mediante referéndum. Bray, en sus últimos escritos, también atacó fuertemente el patrón oro y abogó por un sistema de papel moneda basado en el poder productivo y por que el comercio exterior se desarrollase como un cambio directo de artículos por artículos.

En estos últimos escritos no hay nada de sustancia que se añada a la aportación original de Bray. Como vicepresidente de la American Labor Reform League (Liga Estadunidense para la Reforma Obrera) y miembro activo de los Knights of Labor (Caballeros del Trabajo) desempeñó algún papel en el movimiento obrero norteamericano durante las décadas de 1870 y 1880; pero nunca llegó a ser una figura principal. Su lugar en la historia del pensamiento socialista depende del libro que publicó en Inglaterra en 1839 y que, como hemos visto, fue menos importante por la originalidad de sus ideas que por la claridad con que las expresó.

XII. LA CARTA DEL PUEBLO

EN LA Gran Bretaña, después de la derrota de los sindicatos obreros en 1834, el centro del interés volvió otra vez de la agitación social a la política. La Carta del Pueblo (The People's Charter), redactada por un grupo de obreros de Londres que habían pedido consejo a algunos miembros radicales del Parlamento, y la Petición de Birmingham, redactada por Thomas Attwood y su grupo de reformadores radicales del sistema monetario, compitieron durante algún tiempo por ocupar el primer lugar. Pero el grupo de Londres pudo reunir tras de sí a la mayor parte de los obreros radicales de las provincias, de Gales y de Escocia; y los reformadores de Birmingham, sin renunciar a sus demandas especiales, aceptaron unir su movimiento a la campaña en favor de la Carta, la cual, de este modo, llegó a ser el grito general de guerra de los reformadores radicales. La Carta del Pueblo fue publicada en mayo de 1838, después de más de un año de preparación. Procedía de la London Working Men's Association (Asociación de Trabajadores de Londres), agrupación formada sobre todo por hombres que habían intervenido tanto en las primeras luchas en favor de la reforma [parlamentaria], a través de la Unión Nacional de las Clases Trabajadoras, como en varias formas del movimiento oweniano y cooperativista. Entre sus jefes estaban William Lovett, Henry Hetherington, James Watson, Robert Hartwell y Henry Vincent, y tanto Francis Place como Joseph Hume estuvieron en relación estrecha con estos directivos de la clase obrera. Lovett había participado activamente en el movimiento cooperativo y en la campaña para liberar a los mártires de Tolpuddle, mientras que Hetherington era otro oweniano entusiasta y la figura principal, como propietario del The Poor Man's Guardian, en la lucha por la libertad de prensa. Había tomado parte importante en la Unión Nacional de las Clases Trabajadoras y en la defensa de los sindicatos. Asimismo, Watson era otro periodista obrero que también había trabajado con Richard Carlile en defensa del pensamiento libre y en la propaganda antirreligiosa y republicana. Hartwell y Vincent, por su parte, eran linotipistas, hombres jóvenes que empezaban a actuar en primera fila. Todos pertenecían al grupo de los mejores obreros especializados, pobres pero no miserables, y a los que no afectó en su experiencia personal el sistema de fábricas. Eran autodidactos, de inteligencia superior, entregados al razonamiento, y no se dejaban impresionar fácilmente por la retórica, si bien Vincent tenía una gran capacidad oratoria para conmover a los

demás y se halló en su elemento cuando salió de Londres y fue el principal propagandista del movimiento en Gales del Sur y en el suroeste.

Esos hombres estaban profundamente contrariados porque en 1832 no se concedió el voto a los obreros y por la derrota en 1834 de los sindicatos y de las cooperativas. Convencidos de que la acción sindical sola no podría triunfar en contra del Parlamento, dominado ahora por una combinación de las nuevas y las viejas clases acomodadas, volvieron a la idea de unir a toda la clase obrera, en primer lugar, para pedir que se concediese a todos los varones el derecho de sufragio y conseguir otros cambios puramente políticos. Creían que este programa serviría para unir a las principales fuerzas descontentas y que, si triunfaba, proporcionaría una base firme para presionar sobre las peticiones de carácter económico. Por consiguiente, la Carta del Pueblo, tal como la redactaron, se reducía a cuestiones puramente políticas. Sus “Seis Puntos” eran todos constitucionales, aunque el motivo que había detrás era también económico, y la manera como el pueblo reaccionaría respecto a ellos dependía principalmente del malestar económico. Los Seis Puntos eran: derecho de sufragio para los varones, voto secreto, que no fuese necesario ser propietario para pertenecer al Parlamento, que a los parlamentarios se les pagase un sueldo, distritos electorales iguales y parlamentos anuales. La Petición de Birmingham, dada a conocer el mismo año, tenía sólo cinco puntos: derecho de sufragio para los cabezas de familia, voto secreto, parlamentos de tres años, dietas de asistencia para los representantes en el Parlamento y supresión del requisito de ser propietario para formar parte del mismo. No incluía la igualdad de distritos electorales (lo cual, sin embargo, no marcaba una gran diferencia) y era más moderado en el sentido de que pedía Parlamentos de tres y no de un año de duración, así como el voto para los cabezas de familia y no para todos los varones. La Petición Nacional, redactada en 1838 en un intento de combinar los esfuerzos reformadores de Birmingham y de los varios grupos cartistas, se refirió al malestar económico e incluyó una breve referencia a la reforma monetaria, pero limitó su petición positiva al sufragio universal y secreto.

Queda fuera del tema de este libro, que trata del socialismo y de sus ideas más bien que de la historia general de los movimientos obreros, el relatar la historia del cartismo. Hablamos de él aquí sólo en relación con el desarrollo del pensamiento socialista. En este sentido, es importante señalar que los hombres que redactaron la Carta eran sobre todo socialistas, conforme al uso que entonces tenía esta palabra. Eran owenianos que deseaban y esperaban que la reforma parlamentaria preparara el camino para conseguir sus aspiraciones

cooperativistas. El owenismo tenía también muchos partidarios en Birmingham, aunque no predominase, y un número considerable en Manchester, en algunas ciudades de Yorkshire, en Glasgow y en algunos otros distritos; pero en ninguna parte, después de 1834, hubo un movimiento de masas o un punto de acuerdo con sentido de clase. Fue un movimiento contrario a la lucha de clases y tenía poca fe en la acción política. Los owenianos que se pasaron al cartismo en gran medida estaban abandonando, no sus ideas socialistas y cooperativistas, pero sí su adhesión a lo que quedaba del movimiento oweniano, dedicado cada vez más a establecer comunidades ideales y a la "religión racional", que iban ocupando cada día más el pensamiento de Owen.

Incluso en Londres, el grupo que rodeaba a Lovett y Hetherington era sólo uno de tantos. James Bronterre O'Brien, el irlandés que había dirigido el periódico de Hetherington Poor Man's Guardian y traducido el relato de la Conspiración de Babeuf escrito por Buonarroti, pronto estuvo a la cabeza de un grupo rival en Londres con un periódico llamado The Operative y trabajando también con Feargus O'Connor. George Julian Harney estuvo muy unido a él y contribuyó a fundar la Asociación Democrática de Londres (London Democratic Association) en oposición a la Asociación de Trabajadores de Londres (London Working Men's Association). Estas dos se inspiraban en la Revolución francesa y, en especial, en Robespierre y en Babeuf. Eran revolucionarios más que reformadores radicales y tenían un marcado carácter internacionalista. Su socialismo era esencialmente proletario y no oweniano; en todo caso, estaba basado en la idea de un levantamiento de la clase obrera en contra de los ricos. Desdeñaban la respetabilidad del grupo de Lovett, así como la tendencia de los partidarios de Attwood a favorecer la alianza entre la clase media y la clase obrera. No eran "socialistas" a la manera de Owen o de Fourier, sino más bien a la de Blanqui y del ala izquierda de los movimientos parisienses de la década de 1830.

Tanto el grupo de Lovett como el de O'Brien encontraron apoyo en los distritos industriales; pero en el norte la preocupación principal de los obreros no era la reforma parlamentaria ni la idea de una revolución proletaria, sino la lucha inmediata contra la opresión económica. En Lancashire y Yorkshire las dos cuestiones principales eran la oposición a la nueva ley de beneficencia de 1834, la cual no incluiría el pago de auxilios a quienes gozasen de buena salud, y la petición de la llamada "reforma de las fábricas". Los jefes de estas cruzadas eran patrones radicales, como John Fielden; tories de la secta evangélica, como Richard Oastler, y predicadores radicales disidentes, como Joseph Rayner

Stephens. Ninguno de ellos era socialista en ningún sentido de la palabra. Fielden, autodidacto y entusiasta, era un industrial que odiaba la opresión y la centralización, y que con igual celo defendía la causa de los niños de las fábricas como la de sus padres. Oastler fue un ardiente defensor de la tríada Throne, Church, and Home (trono, Iglesia y patria), enemigo de los whigs capitalistas y de toda clase de buscadores de dinero, un sincero defensor de los niños y opositor del industrialismo por destruir la vida de familia y la responsabilidad. Stephens, orador fogoso, sostenía que el pueblo tenía derecho a apoderarse de los medios necesarios para una vida decorosa si la ley y los ricos se la negaban. Ninguno de ellos tenía una teoría social sistematizada, a no ser que consideremos tal la inspiración que Oastler buscaba en los “buenos tiempos pasados”, una reminiscencia de Cobbett.

A estos dirigentes y a otros como ellos se unieron desde 1837 la elocuencia torrencial del irlandés Feargus O’Connor y la difundida influencia de su periódico The Northern Star. Alrededor de O’Connor se agrupó lo que había quedado de los sindicatos obreros de Yorkshire, con sus tradiciones de clandestinidad y de fuerte lucha contra los patrones, que trataban de destruirlos negándose a dar trabajo a sus miembros. Graves conflictos provocó la introducción de la nueva ley de beneficencia en el norte cuando se trató seriamente de implantarla en 1837. También hubo grandes discusiones en la campaña para la reforma de las fábricas (Factory Reform) entre los que aceptaban la jefatura de lord Shaftesbury y estaban dispuestos a trabajar de una manera pacífica con los patrones y los políticos progresistas que quisiesen ayudarles, y aquellos que sostenían que sólo mediante el esfuerzo de los propios obreros podría conseguirse algo que valiese la pena. El segundo de estos grupos se unió como un solo hombre alrededor de O’Connor y su Northern Star, y se hicieron cartistas sin renunciar a su adhesión a Oastler y Stephens en la cuestión aún más urgente de resistir a las nuevas juntas de patrones (Boards of Guardians), que estaban aboliendo su derecho al auxilio por falta de trabajo sacado de los impuestos, y los estaban condenando al encarcelamiento y a la separación de sexos en los nuevos talleres, llamados “Bastillas”.

O’Connor, que había empezado su carrera política como miembro irlandés del Parlamento bajo la jefatura de O’Connell, no era socialista, pero sí partidario de que los campesinos tuvieran propiedades. Como Owen, Fourier y muchos más, tenía gran esperanza en la productividad del suelo sometido a un cultivo intensivo, pero su ideal era la división de la tierra entre los campesinos, que serían al mismo tiempo propietarios individuales y que la trabajarían. No le

agradaba el industrialismo, y quería encontrar la manera de volver a emplear en la tierra a los desocupados, afirmando que una de las consecuencias sería la subida de los salarios en la industria al reducir la competencia para la colocación. Expuso esto en su libro The Management of Small Farms (La explotación de las granjas pequeñas) y también en numerosos discursos y artículos. Era contrario al owenismo, porque éste proponía el cultivo colectivo; pero pronto habría de competir directamente con los owenianos en la colecta de dinero para fomentar colonias agrícolas. O'Connor, lo mismo que Owen, quiso fundar —y de hecho lo hizo— colonias agrícolas, como las de Charterville, O'Connorville y otras. Pero las colonias agrícolas cartistas no eran más que agregados de pequeñas granjas de propiedad individual, establecidas en terrenos comprados colectivamente a fin de revenderlos en partes a los colonos.

Sin embargo, el plan agrícola de los cartistas no se inició hasta mediada la década de 1840. Durante las primeras etapas del cartismo, O'Connor, al igual que los demás jefes cartistas, concentró sus esfuerzos en la petición puramente política en favor de la Carta del Pueblo; pero reforzaba esta demanda con una exposición enérgica de las injusticias económicas y sociales en un lenguaje que atrajo la atención de las agrupaciones principales de trabajadores de los distritos industriales y mineros mucho más de lo que hubiese podido hacerlo la Carta por sí sola. O'Connor, en realidad, se adueñó del movimiento cartista con disgusto de Lovett y de sus amigos, que desdeñaban su demagogia e incluso estaban algo asustados por las posibilidades revolucionarias del monstruo que reclamaba. Asustó a los hombres de Birmingham partidarios de Attwood y, lo que es más, asustó a todos los que deseaban un cambio pacífico mediante la persuasión de una gran parte de la clase media para unirse a los obreros por el disgusto con que ésta veía el influjo creciente de las antiguas clases gobernantes. Estos defensores de la "colaboración de clases" vieron en O'Connor el obstáculo mayor en su camino porque los temores que él despertó llevaron a la clase media a aceptar cada vez más el estado de cosas existente.

Sin embargo, durante algún tiempo estas diferencias profundas desaparecieron en parte al unirse todos para pedir la Carta, lo cual aplazó el seguir ideas divergentes tanto acerca de objetivos económicos y sociales como sobre los medios que habían de emplearse para apoyar a aquélla. En primer lugar, se había acordado concentrar los esfuerzos en recoger firmas para presentar al Parlamento una petición informal. ¿Qué había de hacerse si el Parlamento rechazaba la petición? Era problema que se discutiría después.

De este modo, en 1838, alrededor de la Carta del Pueblo se unieron los contrarios a la nueva ley de beneficencia, los defensores de la reforma de las fábricas y todos los descontentos de los distritos urbanos e industriales, así como también los radicales, republicanos y “socialistas” de varios matices, excepto una parte de los owenianos y de los furieristas, que mantuvieron su desconfianza en la acción política y no se apartaron de su camino. El movimiento aumentó su fuerza a causa de la depresión industrial prolongada que se inició al final de la década de 1830 y continuó durante la de 1840 o “del hambre”. Un movimiento de esta clase, producido por el malestar económico pero falto de un programa económico definido, no podía tener cimientos teóricos claros ni hallar una dirección teórica coherente. Se dividió, tan pronto como el Parlamento declaró que no tenía intención de aceptar la Carta, en las facciones rivales de “cartistas de fuerza física” y “cartistas de fuerza moral”, y otros grupos intermedios aún mayores que oscilaban entre una y otra. En un extremo, una masa considerable de defensores de la Carta pensaba que el pedirla era una continuación de la campaña en favor de la reforma política que triunfó teniendo por resultado la ley de 1832. Estos grupos aspiraban a conseguir el sufragio para todos los varones mediante una agitación esencialmente política y probablemente prolongada, muy semejante a la de 1830 a 1832. En el otro extremo, un grupo considerable de republicanos radicales y de ex miembros de sindicatos negó la posibilidad de que el “reformado” Parlamento de la clase media se reformase más adelante a sí mismo de una manera que implicase, por parte de la clase media, la abdicación al poder que había conseguido en 1832, y pensó en un levantamiento, o al menos en alguna especie de “gran vacación nacional” o huelga general, como única manera de que adquiriese los derechos políticos la clase obrera o de asegurar los cambios económicos pedidos por ésta. Entre esos dos grupos se agitaba la masa principal de partidarios activos de la Carta, conscientes de su debilidad frente a la fuerza armada mandada por sus contrarios, pero dudosos de que la agitación puramente constitucional pudiese ser eficaz para asegurar la reforma. Creo que siempre, tanto entre los dirigentes como entre la masa que los seguía en toda la nación, los cartistas partidarios de la “fuerza moral” sobrepasaban a los que abiertamente aconsejaban el empleo de la “fuerza física”; y los partidarios de ésta en realidad estaban divididos en dos grupos: los que la aceptaban hasta el extremo, si era necesario, de llegar a la revuelta armada, y los que esperaban que el Parlamento hiciese más concesiones si mostraban una fuerza que en realidad nunca sería utilizada o, en todo caso, no más de lo que lo había sido en Bristol y en Nottingham durante las primeras luchas en pro de la Reforma.

En esta atmósfera se olvidaban, por el momento, las diferencias acerca de la

nueva sociedad que se establecería cuando la Carta del Pueblo llegase a ser ley de la nación, porque el objetivo de los jefes cartistas era que los defensores de las teorías sociales rivales prescindiesen de sus diferencias y se uniesen alrededor de la aspiración común de convertir la Carta en ley. Se solicitó a los miembros owenianos de los sindicatos y de las cooperativas, el más fuerte de los grupos de “utopistas”, que uniesen su fuerza con las de los contrarios a la nueva ley de beneficencia, los partidarios de la reforma de las fábricas y los republicanos radicales, y que aplazasen todo intento de poner en práctica sus teorías hasta que la Carta hubiese triunfado. En efecto, la mayor parte de los partidarios de ésta procedían de los contrarios a la nueva ley de beneficencia y de los partidarios de la reforma de las fábricas en los distritos industriales, o bien eran políticos radicales de las ciudades; la diversidad de estos apoyos llevó a que entre los oradores cartistas hubiera muchas voces que reclamaban diferentes agravios y planes de reorganización social completamente distintos, aunque todos pedían al pueblo que se uniese en torno a la Carta.

Después del rechazo a la primera Petición Nacional y de la disolución de la primera Convención Cartista Nacional en 1839, estos grupos nunca volvieron a unirse. Los partidarios de la colaboración entre la clase media y la obrera desaparecieron o sumaron su energía a la Unión para el Sufragio Completo de Joseph Sturge, la cual estaba en relación estrecha con los miembros más avanzados de la Liga contra la Ley de Cereales. Muchos se dedicaron por completo a esta liga, en la creencia de que la agitación para rechazar las leyes de cereales ofrecía mucho mejores perspectivas de éxito rápido que la agitación en pro de una franquicia más amplia, para la que aquélla prepararía el camino. Lovett y sus amigos, muy contrarios al influjo de O’Connor y acusándolo de haber incitado primero y después traicionado a los rebeldes de Newport, trataron de unirse a los partidarios de Sturge, pero no estaban dispuestos a abandonar el nombre de Carta del Pueblo, una concesión en que insistían muchos de los partidarios de la reforma pertenecientes a la clase media, a causa del descrédito en que aquélla había caído después de los sucesivos fiascos del “Sacred Month” y del levantamiento de Newport. Cuando respecto a este punto fracasó el intento de acción conjunta con los sufragistas totales, Lovett se retiró para dedicarse a una actividad puramente educativa, realizada mediante su Asociación Nacional para el Fomento de la Mejora Política y Social del Pueblo, aunque también continuó interesándose en mantener contacto con movimientos radicales y obreros del extranjero. El grupo que había formado la Asociación de Trabajadores de Londres se disolvió, y el retiro de Thomas Attwood dejó sin jefe y sin orientación a la Unión Política de Birmingham. Los cartistas de Escocia

estaban divididos: en los grupos mayores se produjo una lucha entre el ala izquierda, que se unió a O’Connor, y una sección partidaria de la “fuerza moral” y que tendía a aislarse de los cartistas ingleses.

Cuando a finales de 1839 y principios de 1840 los dirigentes cartistas, que en su mayoría habían estado presos por periodos bastante breves, empezaron a salir de la cárcel uno por uno, se puso de manifiesto que la jefatura del grupo principal de los que todavía se mantenían unidos pasaba a las manos de O’Connor. La Asociación Nacional de la Carta, formada en 1840 mientras éste aún se hallaba preso, aceptó su jefatura tan pronto como fue liberado al año siguiente, y poco a poco se dejó convencer para mantenerse en sus proyectos de reforma agraria. El proyecto agrario cartista no fue lanzado hasta 1843, después de haber sido rechazada la segunda gran Petición Nacional de 1842 y de la derrota de las grandes huelgas de aquel año; pero ya se presentía en 1841, cuando O’Connor, opuesto a los whigs y a la Liga contra la Ley de Cereales, pidió a los cartistas emplear su fuerza electoral en favor de los tories. Esto produjo la ruptura entre O’Connor y O’Brien, que habían trabajado en estrecha colaboración. O’Brien pedía a los cartistas que se mantuviesen apartados tanto de los whigs como de los tories, y que se dedicasen a una propaganda independiente hasta que llegasen a ser lo bastante fuertes para apartarse de los dos. Pero O’Brien también se unió a los seguidores de Sturge y de este modo se apartó de la masa principal de los cartistas. Había abandonado sus ideas revolucionarias, y en el programa que presentó como candidato por Newcastle upon Tyne en 1841 rechazó la confiscación de la propiedad y pidió una revisión de las leyes de propiedad mediante la acción parlamentaria, compensando a todo el que, por interés nacional, fuese necesario desposeer. En ese momento O’Brien no defendía un sistema general de propiedad única, ni siquiera de las industrias fundamentales, como hizo más tarde. Sus propuestas económicas principales fueron la aprobación de una contribución drástica pagada por los ricos y el establecimiento de un banco nacional de propiedad pública que financiara a las empresas productoras.

De 1840 a 1842, la Asociación Nacional de la Carta empleó el grueso de sus energías en organizar la segunda Petición Nacional, que fue firmada por muchas más personas que la primera. En realidad, a pesar de las divisiones que se produjeron en sus filas, en 1842 el movimiento cartista, bajo la jefatura de O’Connor, recibió de la clase obrera mucho más apoyo que antes. A esto contribuyó mucho la grave depresión económica, que alcanzó su punto más bajo ese año, cuando numerosas huelgas se extendieron por la mayor parte de los

distritos industriales como resistencia desesperada contra la agravación de la situación industrial. Es cierto que los jefes cartistas no provocaron estas huelgas, que en realidad los sorprendieron. O'Connor, al principio, incluso las denunció como provocadas deliberadamente por los patrones para favorecer a la Liga contra la Ley de Cereales, hasta que, al ver que sus partidarios se hallaban dentro del movimiento huelguístico, se unió al intento de convertir lo que era una acción esencialmente industrial, basada en el hambre, en una huelga general en favor de la Carta del Pueblo.

Cualesquiera que fuesen sus objetivos, las huelgas de 1842 estaban condenadas a la derrota, a menos que se convirtiesen en una revolución; y los cartistas, después de las experiencias de 1839, no creían tener fuerza para lanzarse con éxito a una guerra revolucionaria. El hambre hizo que los huelguistas volviesen al trabajo, donde pudieron encontrarlo, y frente a esta segunda derrota el movimiento cartista empezó seriamente a perder terreno. Entonces O'Connor, alterando su política anterior, pidió a sus partidarios que asistieran a la conferencia nacional convocada por la Unión para el Sufragio Completo para diciembre de 1842, y que trataran de ponerse de acuerdo con los partidarios de Sturge. El intento fracasó cuando la conferencia votó en favor tanto del nombre como de la esencia de la Carta, y estos últimos se retiraron. Entonces, con ayuda de los partidarios que le quedaban O'Connor volvió a sus proyectos de reforma agraria, que absorbieron la mayor parte de su dinero y de su energía durante los años siguientes. Esto condujo a más desavenencias y divisiones, sobre todo a medida que la Compañía Agraria Nacional (National Land Company) que O'Connor había organizado fue cayendo en un mayor caos financiero. En 1848 los cartistas se lanzaron cargos de corrupción y de incompetencia, y pronto un comité parlamentario de investigación, negando que O'Connor mereciese ser censurado por corrupción, declaró que el proyecto en su conjunto no era legal y que además económicamente le faltaba solidez, y ordenó que se eliminase. Mientras tanto, O'Connor, que en 1847 había sido elegido miembro del Parlamento por Nottingham y seguía dirigiendo a un gran número de partidarios obreros, al venirse abajo el proyecto agrario volvió a las peticiones de la Carta, que habían pasado a un lugar secundario desde 1842. El año de 1848, con su serie de revoluciones en gran parte de Europa, había reanimado las esperanzas decaídas de los grupos cartistas; así, la Asociación Nacional de la Carta se puso a organizar una tercera Petición Nacional y a pensar en "medidas ulteriores" para el caso de que el Parlamento la rechazase. Sin embargo, esta vez no se esperaba un extenso movimiento huelguístico que los cartistas pudiesen utilizar para sus propios objetivos, y en realidad la Asociación Nacional de la Carta no tenía una

política definida. La gran manifestación que organizó en Kennington Common en abril para presentar la petición fue fácilmente contenida por el gobierno, habiendo llamado al anciano duque de Wellington para organizar la defensa contra la amenaza de un disturbio. Algunos grupos pequeños de izquierdas, sin una dirección coherente, conspiraron para un levantamiento revolucionario; pero, dándose cuenta de su debilidad, no llegaron a realizarlo. La asamblea nacional de delegados, que se había convocado para decidir lo que debería hacerse en adelante, se disolvió sin acordar nada: la debilidad del cartismo fue puesta de manifiesto con sorpresa después de los temores que había despertado. Pasado 1848 nunca volvería a tener ni siquiera la apariencia de un movimiento nacional que tuviese el apoyo de las masas.

Sin embargo, como consecuencia de esta derrota irreparable el movimiento cartista, o lo que había quedado de él, tomó un carácter más socialista. Después de 1848 quedaron dos grupos principales todavía activos: la reorganizada Asociación Nacional de la Carta —en la cual la dirección fue pasando de O’Connor al que había sido su lugarteniente, Ernest Jones, y a George Julian Harney— y el nuevo movimiento fundado por Bronterre O’Brien bajo el nombre de Liga Nacional de Reforma. Ambos recibieron su apoyo casi exclusivamente de la clase obrera. Los radicales de la clase media se habían apartado, y estaban reorganizando sus fuerzas alrededor de una Asociación para la Reforma Parlamentaria y Financiera, dirigida por sir Joshua Walmsley y Joseph Hume, cuya “Pequeña Carta”, con su petición del voto para los cabezas de familia y no para todos los varones, atrajo cierto apoyo de los obreros. Por otra parte, Jones y Harney llegaron a tener estrecha relación con Karl Marx y el grupo de exiliados extranjeros asociados con él, que habían publicado el Manifiesto comunista a principios de 1848. A través de estas relaciones, el ala del movimiento dirigida por Jones y Harney tomó una actitud acentuadamente internacionalista, la cual, en realidad, ya existía en el pensamiento de Harney desde el principio. La izquierda del cartismo, libre del dominio de O’Connor, llegó a considerarse a sí misma la rama británica de un movimiento revolucionario internacional y a tener mucho más en cuenta las ideas socialistas y comunistas de la Europa continental. La Sociedad de Demócratas Fraternales (Society of Fraternal Democrats), que había sido fundada en 1846 para reunir a los dirigentes ingleses y a los distintos grupos de exiliados extranjeros residentes en Londres, recibió por supuesto un estímulo con los acontecimientos europeos de 1848 y por el influjo de Marx. Parecía inminente el establecimiento de alguna especie de internacional obrera; pero, a medida que las revoluciones del continente iban siendo derrotadas una tras otra, el movimiento fue desapareciendo, quedando sólo unos pocos leales

para continuar la lucha. Poco después Harney —que durante algún tiempo había sido uno de los preferidos de Marx— cayó en desgracia, sobre todo porque, en lugar de prestar apoyo completo a las ideas de Marx, insistía en seguir en contacto con toda clase de revolucionarios del continente, incluso con muchos con quienes Marx mantenía agrias discusiones. Entonces Ernest Jones llegó a ser el jefe prominente del ala izquierda del cartismo. Durante diez años, a partir de 1848, hizo esfuerzo tras esfuerzo para mantener vivo este movimiento en decadencia, sobre todo intentando atraerse la ayuda de los sindicatos obreros, la mayor parte de los cuales no aceptaron sus propuestas. Por último, hacia el final de la década de 1850, incluso Jones perdió la esperanza de que la clase obrera británica se convirtiera al intransigente evangelio marxista, y, con gran disgusto de Marx, intentó crear un nuevo movimiento que uniera a la clase media y a la clase obrera, movimiento que en parte triunfaría con la Ley de Reforma de 1867. Mientras tanto, Harney se había sacudido el polvo inglés de los zapatos a mediados de la década de 1850 para mudarse a las Islas del Canal, donde hizo causa común con los exiliados franceses que, encabezados por Victor Hugo, se habían establecido allí.

El socialismo de Ernest Jones, tal como se manifestó después de 1848, fue en lo esencial el de Marx. Su dogma central fue la lucha de clases como forma necesaria del desarrollo social; y a esto iba unida una insistencia en la doctrina de la plusvalía y en la tendencia histórica hacia la concentración del capital. Jones daba gran importancia a los sindicatos obreros como instrumento para organizar la lucha de clases y para que se desarrollase la conciencia de unidad de clase, y siempre pensó que los sindicatos necesitaban una fuerte dirección política que ampliase sus objetivos y que los convirtiese en auxiliares de una lucha esencialmente política contra el capitalismo. Pero Jones seguía pensando principalmente en un socialismo agrícola más que en uno industrial, al menos durante algún tiempo después de 1848. La experiencia del proyecto agrario cartista le había mostrado lo insuficiente de la acción voluntaria como medio de organizar a los obreros en el campo, y esto lo llevó en la década de 1850 a defender con entusiasmo la nacionalización de la tierra. Quería que un Estado reformado, basado en el sufragio universal, comprase la tierra, o la adquiriese confiscándola, y estableciese en ella al exceso de los obreros urbanos mediante colonias interiores, que seguía concibiendo como unidades formadas por agricultores que trabajaran individualmente. Bajo la influencia de Marx y a través de sus relaciones con los miembros de los sindicatos dispuestos a escucharlo, en la década de 1850 sus ideas se dirigieron más hacia la industria, y su establecimiento en Manchester contribuyó mucho a cambiar su punto de vista

durante los últimos diez años de su vida. Esto, sin embargo, en lugar de acercarlo más al marxismo, lo condujo gradualmente al abandono de su actitud revolucionaria. Durante las décadas de 1840 y 1850 había siempre proclamado con orgullo que pertenecía, dentro del cartismo, a la escuela de la “fuerza física”. Acogió bien el Manifiesto comunista porque ofrecía una fórmula teórica clara de las ideas revolucionarias que había ya aceptado por instinto. Pero, en realidad, nunca se sintió unido a la filosofía determinista del marxismo, incluso cuando se consideró a sí mismo buen exponente de ella. Poeta y novelista idealista, generoso y olvidándose de sí mismo, siguió luchando, en medio de toda clase de dificultades, con una fe que acabó por atraerle un respeto universal. Marx siguió respetándolo, aun después de que se había apartado de su influjo y de haber llegado a pensar, como resultado de su experiencia, que los obreros necesitarían la ayuda de la clase media para conseguir el derecho al voto, logrado además por una reforma, y no mediante la revolución en que había puesto sus esperanzas.

Fue Harney, y no Ernest Jones, quien publicó —en 1850— la primera traducción inglesa del Manifiesto comunista. Apareció en su Red Republican (El republicano rojo), que había estado publicando al mismo tiempo que su menos brillante Democratic Review. Harney acababa de romper con O’Connor y de renunciar a su relación con The Northern Star. Pensaba que el Red Republican llegaría a ser el órgano del movimiento revolucionario internacional que había estallado en 1848. En 1850, Harney y los miembros de su Sociedad de Demócratas Fraternales se habían unido con el grupo de Marx y con los partidarios de Blanqui para formar en Londres la Liga Universal de Comunistas Revolucionarios, que había proclamado la “dictadura del proletariado” y la “revolución permanente”, entendiendo por ésta la continuación del esfuerzo revolucionario hasta la realización completa del comunismo como “forma final de organización de la sociedad humana”. De este modo Harney intervino en el nacimiento del comunismo como movimiento internacional revolucionario, pero no habría de tardar mucho en entregarse a una lucha intensa por la jefatura del ala izquierda del cartismo con Ernest Jones, a quien más apoyaba Marx en contra de él. No era un teórico y no podía seguir las querellas internas entre marxistas, blanquistas, partidarios de Louis Blanc y todos los demás grupos revolucionarios y socialistas del continente. Quería que todos fuesen amigos y que todos se diesen la mano en un movimiento único animado por el espíritu de fraternidad republicana. Pensaba que Marx era egoísta e intolerante, y Marx pensaba de él que era un estúpido presumido. Jones, con mucha más capacidad que él para la organización y el trabajo difícil, pronto lo dejó a un lado.

El otro jefe cartista a quien se siguió valorizando después de 1848 fue Bronterre O'Brien, que hubiese logrado mucho más de haber conseguido librarse del vicio de la bebida. O'Brien, después de 1848, se puso a trabajar para reunir a los miembros menos revolucionarios del cartismo bajo la bandera de una Liga Nacional de Reforma y con un programa que intentaba atraer a los partidarios de Robert Owen y de otras escuelas del socialismo "utópico", y también a los "reformadores" políticos que aspiraban a una agitación constitucional más que a un levantamiento revolucionario. O'Brien, como hemos visto, había pertenecido antes al grupo cartista de la "fuerza física" y había dado a conocer en Inglaterra las doctrinas de Babeuf con su traducción anotada del libro de Buonarroti. Durante algún tiempo había estado muy unido a O'Connor, pero había roto con él por el problema de la colaboración con la Unión para el Sufragio Completo de Sturge. Había atacado el proyecto agrario de O'Connor por pensar que estaba condenado al fracaso y destinado a poner a los desgraciados colonos bajo la servidumbre de los usureros. En 1848 se había opuesto enérgicamente a los proyectos de insurrección defendidos por muchos de los delegados a la asamblea cartista, de la cual se separó como protesta. Su reaparición siguiente fue en 1849, cuando publicó en Reynolds' Political Instructor (el antepasado directo del Reynolds[6] actual), la primera parte de su libro acerca de The Rise, Progress and Phases of Human Slavery (Nacimiento, progreso y fases de la esclavitud humana), que nunca llegó a terminar. Esta obra es importante a causa del paralelo que traza (antes de que el Manifiesto comunista fuese publicado en inglés) entre la antigua esclavitud y la moderna esclavitud de los asalariados —"Las llamadas 'clases obreras' constituyen la población esclava de los países civilizados"—. Esta forma moderna de esclavitud terminaría únicamente mediante una convulsión social, que podía tomar o la forma de una revolución violenta o la de una reforma pacífica. Él deseaba esta última: "La asombrosa revolución que últimamente se ha producido en las artes y en las ciencias, aplicable a los fines de la economía humana, debe originar otra revolución análoga en el mecanismo político y social de la sociedad". Esto es sin duda un eco de Saint-Simon.

G. W. M. Reynolds y el propagandista oweniano Lloyd Jones, que también estaba relacionado con las actividades cooperativistas debidas a los socialistas cristianos, se unieron con O'Brien en 1850 para formar la Liga Nacional de Reforma, la cual presentó un programa de siete puntos (a veces de ocho) como medio de reconciliar a los grupos cartistas rivales. Hubo un momento en que este programa fue aprobado tanto por la Asociación Nacional de la Carta como por los Demócratas Fraternales, y el Reynolds' Newspaper llegó a ser vocero del

movimiento. Pero la relación con la Asociación Nacional de la Carta terminó pronto, tras un desacuerdo entre O'Brien y Jones, y después de 1855 O'Brien dejó toda actividad y pasó sus últimos años escribiendo poesía política y una Dissertation on Robespierre. La Liga Nacional de Reforma acabó en nada, aunque el Reynolds' Newspaper sobrevivió para continuar con algunas de las ideas de su fundador.

Las Propuestas de la Liga Nacional de Reforma fue lo más parecido a un programa político concreto que produjo el cartismo. Deben mucho al socialismo francés de la década de 1840, y fueron un esbozo notable de los programas socialistas del periodo renaciente de la década de 1880. Comienzan con una petición para la reforma de la ley de beneficencia y para proporcionar trabajo o auxilio en condiciones razonables, costeado por medio de un sistema centralizado de impuestos equitativos. A continuación pedían la compra de tierra por el Estado y que en ella se estableciesen los obreros sin trabajo, ya en comunidades cooperativas de tipo oweniano, ya en colonias agrícolas como las de O'Connor, dejando en libertad a cada individuo para escoger entre esos dos tipos. En tercer lugar, pedían la rebaja de la deuda nacional en proporción a la baja de los precios desde las guerras napoleónicas ("el arreglo equitativo" de Cobbett) y la liquidación de la deuda restante mediante una contribución sobre la propiedad. Cuarto: proponían la nacionalización gradual de la tierra, incluyendo los minerales y las minas, al igual que de las pesquerías, y emplear los recursos así conseguidos para atender los gastos del gobierno, para "ejecutar todas las obras públicas necesarias" y para establecer un sistema de educación pública. Quinto: habría un nuevo sistema monetario, "basado en una riqueza que realmente pueda ser consumida y no en la cantidad variable e incierta de metales escasos" (que era el antiguo remedio de Attwood). Sexto: un sistema de crédito público para fomentar tanto las sociedades cooperativas de producción como las pequeñas empresas. Séptimo: la liga pedía el establecimiento por todas partes de bolsas de trabajo, en las cuales los productos de los distintos oficios podían ser cambiados a valores fijados "por una norma basada o en cereales o en trabajo", sustituyendo gradualmente de este modo "el desordenado sistema presente de competencia en el comercio". Octavo: en una etapa posterior, los ferrocarriles, los canales, los puentes, los puertos, las obras hidráulicas y otros servicios de utilidad pública dejarían de ser de propiedad privada. Además, en algunas versiones del programa se ampliaban las peticiones sobre educación proponiendo la enseñanza gratuita, nacional y obligatoria, y se agregaban cláusulas para una revisión rigurosa del código penal y del sistema penitenciario, y para disminuir los gastos de las fuerzas armadas.

Al final de este amplio programa venía una cláusula adicional que contenía las ideas de Robert Owen acerca de la “religión racional”, y se anunciaba que la Liga Nacional de Reforma estaba dispuesta a cooperar con la Sociedad Oweniana Racional para formar una “Liga Nacional Racional” que hiciera propaganda en favor de un programa combinado.

Las propuestas de O’Brien eran algo semejante a un omnium gatherum. Pero señalan una etapa significativa de transición del socialismo utópico a la formulación de un programa socialista de evolución, que se realizaría mediante la conquista del Estado presente y no por su destrucción. Hasta entonces nada resultó. La Liga Nacional de Reforma pronto se disolvió cuando O’Brien se retiró de la propaganda activa, y los cartistas obreros que quedaban continuaron en su mayor parte apoyando a Ernest Jones y a la decadente Asociación Nacional de la Carta más que a O’Brien. Cuando la asociación se disolvió, a fines de la década de 1950, y Jones mismo se dedicó a organizar un nuevo movimiento de reforma sobre bases constitucionales, el socialismo británico desapareció en todos sentidos. Hubo un débil renacimiento bajo el influjo de la Asociación Internacional de Trabajadores de Marx al final de la década de 1860 y principios de la de 1870, pero fue pasajero. No sucedió nada más hasta que Hyndman estableció la Federación Democrática en 1881, y las ideas de O’Brien volvieron a aparecer cuando el Partido Laborista Independiente entró en acción después de 1889.

¿Por qué hubo tan poco socialismo en el movimiento cartista?, o más bien, ¿por qué los socialistas que había en él tuvieron tan poco influjo, y los elementos que los seguían se apartaron de ellos incluso durante la “década del hambre”, la de 1840? Se debió en parte a que la Gran Bretaña tenía ya un gobierno constitucional, aunque no elegido democráticamente; de tal modo que no podía existir una alianza revolucionaria entre los que querían un gobierno constitucional y los que, además, querían una democracia o los “derechos del hombre”. Se debió también en parte a que la Gran Bretaña era ya un país capitalista adelantado, en el cual los capitalistas, aunque todavía dejaban el gobierno en alta proporción a los aristócratas, estaban en situación de insistir en que los asuntos fuesen dirigidos de manera conveniente a sus intereses, y porque el capitalismo era un sistema que se estaba desarrollando rápidamente y que todavía no había llegado en modo alguno a alcanzar el límite de su poder. Sin duda, los capitalistas de la industria explotaban brutalmente a la masa de los trabajadores industriales y mineros; pero el sistema también ofrecía oportunidades de mejora a una minoría de obreros especializados, de inspectores

y capataces, y, en general, tendía a elevar el nivel de vida. Además, la gran mayoría del proletariado industrial británico no estaba en Londres, sino disperso en un área extensa por el norte y las Tierras Medias. Londres de ninguna manera podía ser un centro revolucionario como París; y la clase capitalista británica, compuesta sobre todo por hombres que se habían forjado a sí mismos, era también difusa y no tenía tanto el carácter de una estrecha oligarquía financiera como los banqueros y grandes comerciantes parisinos. Esto daba más fuerza al capitalismo y lo exponía mucho menos a un golpe revolucionario: hacía al gobierno menos vulnerable a los levantamientos que se produjeron, principalmente, en distritos alejados de la capital.

Sin embargo, la Gran Bretaña, mediante Owen, los economistas anticapitalistas, hombres como Spence, Benbow y “Senex”, y el periódico de James Morrison, Pioneer, hizo una contribución importante al desarrollo del pensamiento socialista. Es de señalar el hecho de que estas ideas fueron perdiendo su fuerza de atracción en la década de 1840, mientras que el socialismo de la Europa continental durante esta década fue aumentando rápidamente su poder. En ella el socialismo sufrió un grave contratiempo después de 1848 como consecuencia de la derrota de las revoluciones, principalmente burguesas, de aquel año. En la Gran Bretaña, por otra parte, el socialismo decayó antes de 1848, no porque participase de una derrota burguesa, sino porque un avance burgués lo privó de su fuerza de atracción.

Así pues, el movimiento cartista no produjo una teoría socialista propia, sino sólo ecos de Owen, de Louis Blanc y de Karl Marx que la mayor parte de los obreros no escucharon. Se intentó hacer de Ernest Jones un pensador socialista importante, pero no era nada de ese tipo. O’Brien era de mayor capacidad intelectual, pero tampoco él hizo poco más que repetir las ideas de otros. Nadie pretende que Harney fuese un gran pensador. O’Connor, durante algún tiempo, atrajo la atención de una gran parte de la clase obrera, pero poco le dijo que pudiera prestarle ayuda, y nada que pudiera llamarse socialista ni siquiera en el sentido más amplio de la palabra.

XIII. BLANQUI Y EL BLANQUISMO

LA EXPOSICIÓN que acabamos de hacer del owenismo y del cartismo nos lleva, en la historia de las ideas socialistas británicas, mucho más allá del punto a que habíamos llegado al exponer el desarrollo de los socialistas de la Europa continental, y ha sido imposible evitar referirnos con tal motivo a cierto número de desarrollos ulteriores, como el marxismo y las concepciones socialistas francesas de la década de 1840. Ahora tenemos que retroceder para reanudar, donde la habíamos dejado, la historia del socialismo francés y para bosquejar los comienzos del socialismo en Alemania y entre los emigrados alemanes. En este capítulo trataremos de un aspecto del socialismo francés de las décadas de 1830 y 1840; pero otra vez será necesario avanzar más que el relato general, a fin de ofrecer una exposición lo más clara posible del tipo de socialismo representado por la extraordinaria figura revolucionaria que fue Louis Auguste Blanqui (1805-1881).

Auguste Blanqui era hijo de un antiguo revolucionario que se unió a los girondinos, después hizo las paces con Napoleón y llegó a ser subprefecto. La Restauración de 1815 puso término a su carrera oficial, y quedó entonces dependiendo de su mujer, que había heredado algo. Madame Blanqui era una mujer de carácter violento, y Auguste, en parte por alejarlo de ella, fue enviado a estudiar a París, donde se unió a los carbonarios a los dieciséis años. Tomó parte en la Revolución de 1830, en la que fue herido. Después trabajó como periodista en el Globe, de Pierre Leroux.

Hemos visto que los años inmediatamente posteriores a la subida de Luis Felipe al trono fueron muy turbulentos. Las revueltas de los tejedores de Lyon en 1831 y 1834, los levantamientos republicanos de París en 1832 y 1834 y muchas otras agitaciones durante el resto de ese decenio mostraron lo profundo y lo extenso que era el descontento republicano y obrero bajo la “monarquía burguesa”. Después de 1830 surgieron en París una multitud de sociedades republicanas que pedían la vuelta a la tradición de la gran revolución en sus primeros años, y que esto fuese la base para un avance ulterior. Al principio, el más influyente de tales grupos fue la Société des Amis du Peuple, dirigida por Godefroy Cavaignac, hermano del general Cavaignac, más tarde conocido por “el carnicero de los días

de junio”. Blanqui ingresó en esta sociedad e intervino en conspiraciones revolucionarias incluso antes del levantamiento de París de 1832. En ese año fue sentenciado por sus escritos a doce meses de prisión; en el primero de sus dos procesos, al preguntarle cuál era su profesión, contestó que era “proletario”, evidente eco de Babeuf. En 1834 volvió a ser procesado, pero absuelto, y pronto se lanzó otra vez a conspirar. Los Amis du Peuple se habían disuelto, pero en 1835 organizó con Armand Barbès una nueva sociedad republicana clandestina, denominada Société des Familles a causa de su estructura secreta basada en pequeños grupos. Las familles en seguida se pusieron a trabajar para preparar una insurrección, estableciendo sus pequeñas fábricas de pólvora y de cartuchos en el corazón de París. Pronto las descubrió la policía, y Blanqui y sus compañeros de jefatura fueron detenidos y encarcelados otra vez. Puestos en libertad al año siguiente (1837), comprendidos en una amnistía general, al punto reanudaron sus conspiraciones. Remplazaron a las familles por una nueva agrupación, la Société des Saisons, organizada en una jerarquía de grupos bajo jefes que tenían los nombres de los días de la semana, de los meses y de las estaciones del año. Estaba formada por una mezcla de estudiantes y de obreros, predominando estos últimos. En esa época la inquietud de Blanqui se iba apartando de las antiguas tradiciones republicanas y fue tomando un carácter obrero más definido. Empezó a trabajar incitando a los soldados.

En 1839 Blanqui decidió que la hora de la insurrección había llegado. Agentes de la policía desempeñaron un papel al provocar el levantamiento. En mayo de aquel año se sublevaron unos seiscientos hombres mandados por él. Se apoderaron de varias armerías e intentaron tomar los cuarteles de la policía. Rechazados, se hicieron con un edificio municipal, pero ya no podía dudarse de que su situación era desesperada. Habían confiado en que grandes masas obreras se les unirían tan pronto como levantaran el estandarte revolucionario, pero no sucedió nada de eso. El gobierno pronto reunió fuerzas suficientes para derrotar a los rebeldes. Armand Barbès, entonces la persona más unida a Blanqui, fue herido y hecho prisionero con otros muchos. Los demás huyeron, y la mayoría de los jefes quedaron pronto detenidos. Blanqui durante algunos meses pudo evadir la captura mas al fin cayó. Él y Barbès fueron sentenciados a muerte, pero la sentencia fue conmutada por la de cadena perpetua. Blanqui y su grupo fueron enviados a la fortaleza-prisión de la isla de Mont-Saint-Michel. Allí permaneció hasta 1844, cuando, al ponerse enfermo, fue trasladado a un hospital-prisión de Tours. Habiendo diagnosticado los doctores que su muerte era inminente, fue perdonado, pero se negó a aceptar la clemencia del gobierno. De todos modos su estado de salud no le permitía salir del hospital, donde permaneció hasta 1847.

Su esposa había muerto en 1841, mientras él estaba en Saint-Michel. En 1847 salió al fin de Tours, y se hallaba libre en Blois restableciéndose cuando estalló la Revolución de 1848.

Blanqui fue a París inmediatamente y trató de recuperar su lugar como jefe republicano. Pronto organizó un partido; pero él y Barbès habían reñido acerca de su respectiva intervención en el levantamiento de 1839, y eran ahora enemigos que estaban al frente de facciones revolucionarias rivales: Blanqui, de la Sociedad Central Republicana, y Barbès, del Club de la Revolución. Tanto Barbès como Blanqui en ese momento se opusieron a los exaltados que pedían otro levantamiento inmediato para derrocar al gobierno provisional de la república, y no porque a aquéllos les gustase el gobierno, que consideraban desastrosamente moderado y dominado por los burgueses, sino porque los dos sabían que un levantamiento estaba destinado al fracaso. Aunque pudiese conquistarse París, las provincias, decía Blanqui, vencerían a los revolucionarios. Esta actitud le hizo perder algunos partidarios, y perdió más cuando un periódico publicó un documento, que se decía haber sido encontrado en los archivos de la monarquía, en el cual figuraba como espía de la policía. Nunca fue presentado el original de tal escrito: es casi seguro que toda la acusación fuera falsa. Pero Barbès se puso en contra suya y muchos creyeron la historia. Todavía continuó teniendo un partido importante, y la Sociedad Central Republicana siguió siendo considerada por muchos de los moderados el grupo revolucionario más peligroso. El Club de la Revolución de Barbès era mucho más moderado y estaba más en relación con los miembros más avanzados del gobierno y de la Asamblea Constituyente.

En ese momento el objetivo principal de Blanqui era evitar que el gobierno provisional convocara una elección nacional inmediata, pues pensaba que daría por resultado una mayoría reaccionaria elegida por las provincias, lo cual supondría que el poder iba a pasar de manos de los obreros de París a la burguesía. En lugar de eso, quería que el gobierno provisional permaneciera en el poder, y propuso que quedara sujeto a la presión constante del ala izquierda republicana para llevar la revolución más adelante. Blanqui nunca creyó en las elecciones generales como medio para averiguar la voluntad democrática. Sostenía que de un pueblo sometido durante largo tiempo al dominio de las fuerzas reaccionarias no se podía esperar que votase por la verdadera libertad, y que la política democrática no podía significar nada hasta que, mediante un largo proceso de educación, se inculcasen las ideas de verdadera libertad. Se llamaba a sí mismo “comunista”, pero afirmaba que el comunismo no podía establecerse

sino por etapas, a medida que el pueblo se fuese preparando para él bajo el influjo de una educación en las verdaderas ideas republicanas. De acuerdo con esto, consideraba indispensable un periodo de dictadura para llevar a cabo dicho proceso educativo, el cual pensaba que requería un ataque sin piedad a la Iglesia como fuente de una doctrina social falsa.

En 1848 Blanqui estaba dispuesto a apoyar al gobierno provisional, sometiéndolo a la vez a la presión constante de las sociedades de izquierda y de los grupos obreros. Pero esto no quiere decir que había renunciado a la idea de una revolución ulterior, sino sólo que deseaba aguantar por el momento. Seguía pensando en hacerse dueño del poder mediante un golpe de Estado organizado por una minoría de revolucionarios disciplinados, adiestrados en las armas y dispuestos a hacer uso de ellas. En sus sociedades sucesivas se negó a admitir a todos los recién llegados, pues aspiraba a crear, no un partido de masas, sino una élite revolucionaria, relativamente pequeña, de hombres escogidos. Éstos, elegido el momento adecuado, cuando el descontento llegase a su punto, podrían asumir la dirección efectiva de los trabajadores para guiar a los sindicatos y otras organizaciones obreras por el verdadero camino revolucionario y, poco a poco, mediante una dictadura, poner los cimientos de una nueva sociedad.

Blanqui estaba dispuesto a esperar, pero no los otros dirigentes. En mayo se produjo el levantamiento, sin preparación, sin plan y acaso deliberadamente provocado, que puso fin a los clubes revolucionarios y libró a los jefes burgueses de la república de su miedo a las clases obreras. Se inició con una manifestación en favor de la intervención de Francia en ayuda de Polonia y en contra de Alemania y Prusia. En contra de los deseos de Blanqui y de Barbès, algunos clubes organizaron un desfile para presentar una petición sobre este asunto a la Asamblea. Blanqui, no pudiendo evitarlo —porque su propia asociación rechazó su consejo—, decidió tomar parte en el asunto; Barbès y sus partidarios se negaron. La manifestación se desbordó e invadió la sesión de la Asamblea a pesar de los esfuerzos de la policía y de los soldados para contenerla. Tanto Barbès como Blanqui pronunciaron discursos defendiendo las peticiones populares, pero recomendando a los manifestantes que se dispersasen. No los escucharon. Entonces Blanqui se retiró, pero Barbès repentinamente cambió de frente. Convencido, por la conducta de la multitud, de que estaba preparada para la revolución, dirigió una parte de ella al Ayuntamiento, donde él y otros jefes exigieron la disolución del gobierno provisional y la formación de uno nuevo formado por socialistas y delegados de los obreros. Fueron detenidos en el momento mismo de hacer esta proclamación, sin ofrecer resistencia armada. A

continuación quedaron arrestados Blanqui y otros muchos; se disolvieron los clubes por decreto y el camino quedó preparado para los “días de junio” y para que después fuese destruida la recién nacida república a manos de Luis Napoleón.

Blanqui, tras esperar varios meses la vista del proceso, fue sentenciado a diez años de prisión por la parte que había tomado en el golpe. Estuvo preso hasta 1859, pero esta vez le permitieron tener papel y libros, y pasó el tiempo estudiando y escribiendo. Después de liberado, se puso a trabajar otra vez para organizar sociedades revolucionarias secretas. Fue detenido de nuevo en 1861 y enviado a la prisión por cuatro años. En 1864 escapó a Bélgica, y desde allí reanudó sus conspiraciones. Como el número de descontentos se multiplicó durante los últimos años del imperio de Napoleón III, su influencia aumentó, y sus nuevas sociedades secretas llegaron a tener muchos partidarios. Organizó un ejército revolucionario secreto mayor que los anteriores, e hizo casi todo esto sin que la policía descubriese su labor. De vez en cuando visitaba París sin ser descubierto y daba ánimos a sus partidarios. Estaba preparándose para dar un golpe cuando estalló la Guerra Franco-Prusiana. Entonces marchó de Bruselas a París e intentó un levantamiento, que dirigiéndose al fracaso fue suspendido a tiempo para que quedase intacta la mayor parte de sus partidarios. Tomaron parte en el levantamiento posterior y más popular que siguió a la rendición de Napoleón en Sedán.

Frente a la derrota nacional, Blanqui aparecía ahora como un francés patriota. Su nuevo periódico, La Patrie en danger, pedía una unión nacional para la defensa del país contra los alemanes, que pronto aparecieron como aliados de los reaccionarios franceses. Pero rápidamente volvió a su papel de revolucionario. En octubre de 1870 unió sus fuerzas con las de Flourens y con una sección de la Guardia Nacional de París para derrocar al gobierno y poner en su lugar uno dominado por los obreros. Se proclamó un nuevo gobierno; pero el antiguo reunió sus fuerzas y la rebelión fracasó. Flourens llegó a un acuerdo con las fuerzas del gobierno con la condición de que habría nuevas elecciones y no se perseguiría a los que habían tratado de derrocarlo. No se cumplió lo acordado y hubo un nuevo intento de levantamiento, que fracasó.

En ese momento Blanqui enfermó otra vez y salió de París para restablecerse en el campo. Durante su ausencia fue condenado a muerte por un tribunal militar a causa de la parte que había tomado en los levantamientos recientes. Lo detuvieron en provincias y permaneció preso durante la Comuna de París. Los

communards ofrecieron al gobierno de Thiers cambiarlo por el arzobispo de París y otros prisioneros, pero Thiers se negó. En 1872, un tribunal civil sentenció a Blanqui a prisión perpetua, y permaneció preso hasta que en 1879 los republicanos de Burdeos lo eligieron para la Cámara de Diputados. Su elección fue anulada, pero fue puesto en libertad y se le permitió presentarse otra vez. En esta segunda ocasión sus acusaciones contra los republicanos del ala derecha le quitaron el apoyo suficiente para asegurar su derrota. Volvió a París y reanudó su propaganda, fundando un periódico titulado Ni Dieu ni maître. En diciembre de 1880, agotado por hablar en reuniones públicas, se desmayó. Murió pocos días después, el 1º de enero de 1881. Pertenecía ya a una época pasada, y de sus setenta y seis años, treinta y tres los había pasado preso. Su partido había sido reorganizado en Londres después de 1871 como La Commune Révolutionaire, dirigida por Émile Eudes; y el grupo de Londres estuvo en relación con grupos clandestinos de Francia hasta que la amnistía de 1880 permitió al movimiento actuar otra vez abiertamente. Se convirtió en el Comité Central Revolucionario y más tarde en el Partido Revolucionario Socialista, dirigido por Édouard Vaillant, que había sido una de las figuras destacadas de la Comuna de París. Este partido blanquista duró hasta 1905, cuando ingresó en la alianza del socialismo francés llamada Partido Socialista Unificado.

Blanqui fue siempre, en esencia, un líder insurrecto y representante de una teoría de dictadura revolucionaria, cuya idea general la derivó sobre todo de Babeuf y de Buonarroti, pero la hizo mucho más explícita que ellos. Su creencia fundamental estribaba en la eficacia de un pequeño partido armado muy disciplinado, armado y organizado para la revolución y destinado a establecer una dictadura que dirigiría la educación del pueblo con vistas a introducir el nuevo sistema social del comunismo. No creía en un partido de masas, punto en el cual su doctrina sobre la dictadura del proletariado difiere esencialmente de la de Marx. Al mismo tiempo, sentía un gran desdén por los socialistas utópicos y por todo intento de planear por adelantado y con detalle el nuevo orden social. “El comunismo —decía refiriéndose a los proyectos de Cabet— no es un huevo empollado en un rincón del género humano por un pájaro con dos piernas y sin alas ni plumas.” También desdeñaba a los parlamentarios y sus ideas de democracia parlamentaria. No creía que pudiese realizarse ninguna obra constructiva en favor de la nueva sociedad antes de haberse establecido una dictadura revolucionaria, o que la sociedad comunista pudiese ser instaurada con éxito mediante la fuerza, mientras los obreros no estuviesen preparados para ello; ni creía útiles las ideas mutualistas de Proudhon ni tampoco de mucha utilidad los sindicatos obreros, a menos que pudiesen ser colocados bajo una

dirección revolucionaria. Era casi únicamente un insurrecto y el representante principal de la doctrina de la minoría consciente, la cual más tarde habría de desempeñar un papel importante en la teoría sindicalista francesa. Sostenía que era inútil tratar de predecir, excepto en términos generales, lo que sucedería después de la revolución, porque eso dependería de la voluntad del pueblo y de cómo se desarrollara bajo el influjo de una estructura política que habría expulsado de la ley a los sacerdotes y privado de su poder al capitalismo. Quería que inmediatamente después de la dictadura se diesen órdenes a todos los patrones para que continuasen la producción y no despidiesen a nadie, esperando los mandatos posteriores que pudiese dar el gobierno revolucionario.

Hasta donde podía tener una visión de la organización futura de la sociedad, esperaba que la industria se reorganizara con base en asociaciones cooperativas autónomas y que la agricultura siguiera un proceso análogo pero más lento. Pensaba que estas asociaciones con el tiempo sustituirían por completo al Estado, el cual desaparecería cuando la dictadura ya no fuese necesaria. Lo mismo que Marx, concebía todo el problema del cambio social como una cuestión de poder de clase. Formuló la doctrina de la dictadura del proletariado en realidad con más claridad que Marx y, en muchos aspectos, aún más que Lenin; pero, como hemos visto, se distingue de los dos por su hostilidad a la idea de un partido de masas y por su confianza en un ejército revolucionario secreto como agente de ese cambio. Aunque escribió un tratado, no terminado, sobre economía política, que se publicó en la colección de sus escritos reunida después de su muerte con el título de La Critique sociale, no tiene mucho interés teórico para quienes estudien el socialismo. Las doctrinas económicas de Blanqui se presentan en la forma de una crítica de la economía ortodoxa de J.-B. Say y de Bastiat, del mismo modo que los socialistas ingleses, y más tarde Marx, exponen sus doctrinas como una critica de Ricardo. La idea central de Blanqui es la de una deficiencia constante del poder de compra bajo el capitalismo debida a la exacción del interés de los dueños del capital. Sostiene que esto implica que el precio de los artículos sobrepasa lo que los trabajadores pueden pagar por ellos, con la consecuencia de que los recursos de la producción no pueden emplearse de una manera completa y de que a los capitalistas los beneficia la existencia de un sobrante de trabajadores que buscan colocación. Ésta es la opinión que Marx combatió, demostrando que bajo el capitalismo se tiende en general a vender los artículos a un precio no mayor que su valor, y que los capitalistas obtienen sus ganancias explotando a los obreros como productores más que cobrándoles demasiado como consumidores. Según Blanqui, el capital es “trabajo robado y retenido”, es decir, separado de los ingresos de los productores. “Sin esta

retención del dinero, el cambio de productos se produciría con paridad, sin interrupción, sin esas alteraciones de periodos de actividad y de descanso, de paro y de restablecimiento, que traen a la atmósfera social las convulsiones periódicas de la naturaleza.” Afirmaba, como Marx, que los grandes capitalistas estaban a punto de eliminar a los pequeños capitalistas, y lo atribuía al hecho de que habían comprendido el “principio de asociación” de un modo más completo que los patrones en pequeña escala y que los obreros. Sostenía que la asociación es impotente sin la ayuda del poder político. Por eso están condenados a fracasar los utopistas y los mutualistas, que tratan de empezar la construcción de la nueva sociedad antes de la revolución.

Blanqui tampoco está conforme con los que afirman que el progreso de la sociedad va de un comunismo primitivo a través de una serie de luchas y de cambios a un comunismo desarrollado en forma completa. Piensa que las sociedades primitivas, lejos de ser comunistas, son intensamente individualistas. Es un error hablar de las sociedades primitivas como comunistas sólo porque en ellas no existe la propiedad individual de la tierra. “Es lo mismo que llamar a las naciones actuales comunistas porque no dividen el mar entre dueños particulares.” La propiedad de la tierra surge sólo cuando llega a escasear en relación con el número de personas que han de alimentarse de ella. Según la opinión de Blanqui, el progreso de la sociedad es desde el principio hasta el fin un continuo desarrollo del individualismo hasta el comunismo como objetivo último. “Todos los progresos sociales consisten en innovaciones comunistas. El comunismo es sencillamente la forma última de la asociación.”

La oposición a la idea de un partido de masas y la insistencia en la de una dictadura ejercida por una minoría condujeron en la década de 1860 a un profundo antagonismo entre los partidarios de Blanqui y los de Marx. Los blanquistas se negaron a tener nada que ver con la Asociación Internacional de Trabajadores, a la cual consideraban culpable de transigir con el Segundo Imperio porque los sindicatos obreros que formaban su sección de París aceptaron las condiciones de tolerancia limitada concedida por Napoleón III con la esperanza de una conciliación con los obreros. La sección francesa de la Internacional no estaba compuesta preponderantemente por blanquistas, sino por partidarios de Proudhon, y los marxistas constituían sólo una pequeña fracción. Sin embargo, cuando la Comuna de París fue proclamada en 1871, desempeñando los blanquistas un papel importante aunque no el principal, Marx y la Internacional se unieron en su defensa, y en La guerra civil en Francia Marx la consideró la primera realización práctica de la clase obrera en el ejercicio de

un poder político de masas. Esto no evitó que el desacuerdo entre blanquistas y marxistas continuara después de que la Comuna fuera derrotada, aunque lo realizado por ésta lo considerasen las dos escuelas una hazaña de importancia en la historia de la revolución social. Para entonces la obra personal de Blanqui ya había terminado. Significa más por su vida que por sus escritos, los cuales en su mayor parte no son más que notas o fragmentos. Como escritor se le recuerda principalmente por unos cuantos epigramas, y este capítulo puede terminar adecuadamente con un ejemplo de ellos: “El comunismo (es decir, el de Cabet) y el proudhonismo están a la orilla de un río discutiendo si el campo que está al otro lado es de maíz o de trigo. Crucemos el río y veamos”.

XIV. LOUIS BLANC Y LA ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO

LA REVOLUCIÓN francesa de 1848 puso en libertad a Blanqui y Barbès después de años de prisión. Durante su encarcelamiento, desde el fracasado levantamiento de 1839 los obreros parisienses habían aprendido a seguir a otros jefes, de los cuales el más prominente era Louis Blanc (1811-1882). Nacido en España, hijo de un emigrado francés y de madre española, Blanc fue a Francia con la Restauración, y a su debido tiempo se hizo abogado y periodista. Dirigió primero Le Bon Sens y después La Revue du Progrès, y en 1839 publicó el libro que le dio nombre y que fue el grito de guerra para la mayor parte de los obreros de París. Se tituló Organisation du travail. Este primer libro ya contenía la mayor parte de sus ideas esenciales; fue seguido de otros, en los cuales las repite sin adiciones importantes, aunque hay cambios en las propuestas concretas. Entre esos escritos posteriores están Le Socialisme: droit au travail (1849), Catéchisme des socialistes (1849) y Plus de Girondins (1851). Aún más importantes que éstas son sus obras históricas que tratan de la historia de Francia desde 1789: Histoire de dix ans (1841-1844), Histoire de la Révolution française (1847-1862) e Histoire de la Révolution de 1848 (1870). Las dos últimas fueron escritas en Inglaterra durante su destierro, después de ser derrotada la Revolución de 1848. También escribió mucho acerca de asuntos ingleses contemporáneos: Dix Ans de l'histoire de l'Angleterre (textos reunidos de 1879 a 1881) y Cartas sobre Inglaterra (1866). Su larga estancia en Inglaterra influyó mucho en las últimas opiniones de Blanc. Habiendo regresado a Francia en 1870, se opuso a la Comuna de París y terminó su vida como representante de una reforma social moderada, actuando generalmente con los radical-socialistas. Desde el principio hasta el fin fue, en realidad, esencialmente un moderado que no creía en las virtudes de una revolución violenta.

Louis Blanc, en muchas de sus ideas principales, puede ser considerado un precursor del socialismo democrático moderno. Influido por los sansimonianos, atribuía al Estado el papel principal en la planificación económica y en el desarrollo de los servicios sociales. En sus primeros escritos defiende con entusiasmo la nacionalización de los ferrocarriles como punto de partida para una política general del desarrollo de la economía pública. Pero, a diferencia de muchos de los sansimonianos, tenía fe profunda en la democracia representativa

basada en el sufragio universal. Esperaba que el sufragio universal transformaría al Estado en un instrumento de progreso y de bienestar, aunque sin atenuantes atacaba al capitalismo y a la competencia, y exponía los sufrimientos de los obreros bajo el sistema existente. Al mismo tiempo, era decididamente enemigo de la doctrina de la lucha de clases. Siempre sostenía contra esa doctrina la de la verdadera "solidaridad" de toda la comunidad, y apelaba a los hombres de buena voluntad de todas las clases sociales. Aunque quería sustituir al capitalismo, deseaba que el cambio se produjese sin revolución, e incluso en gran parte mediante acuerdo general. No se hacía la ilusión de que podía confiarse en que la mayoría llegase a la decisión adecuada, pero creía en el razonamiento y no en la fuerza como medio de avance social. Blanc tenía una teoría de la historia opuesta a la de Marx. Sostenía que las ideas hacen la historia y, con la misma firmeza que Condorcet, esperaba que la elevación gradual de la inteligencia humana produjera los cambios sociales que deseaba. Su objetivo era la "república social", en la cual no existirían clases en lucha, sino un reconocimiento general de la solidaridad de todos, tanto internacional como nacional. Creía en un mundo gobernado en último término por Dios para el bien de toda la humanidad.

Pero Blanc, aunque aspiraba a un Estado democrático que estableciera las condiciones requeridas para un bienestar general, no era un "socialista de Estado". Tomó de los furieristas una fe profunda en la "asociación" y en las virtudes de la vida en comunidad. No quería que el Estado dirigiese la industria, pero sí que ayudase a establecer organismos autónomos mediante los cuales los obreros la dirigieran por sí mismos, eligiendo a sus propios jefes y repartiéndose la retribución en forma que se ajustase a una serie general de reglas destinadas a asegurar la distribución justa y la provisión adecuada para mantener el capital disponible y para hacer nuevas inversiones. Quería que de los servicios sociales, a los que daba mucha importancia, no estuviese encargado principalmente el Estado, sino esas asociaciones obreras, que reservarían parte de sus ingresos para sostenerlos. El Estado, después de haber establecido las leyes necesarias para poner en marcha el nuevo sistema, en general debía mantenerse al margen, dejando que los nuevos organismos económicos dirigiesen los asuntos por sí mismos. Habría, como los sansimonianos habían pedido, un banco de propiedad pública que fuese el que principalmente concediese créditos; y habría también una planificación nacional de la producción. Pero Blanc pensaba que, cuando terminasen la explotación y competencia capitalistas, y desapareciesen las restricciones (consecuencia de ellas) del poder de compra de los trabajadores, la actividad de la industria en un nivel elevado de producción seguiría sin ser

interrumpida por crisis económicas, y las "asociaciones" podrían sin peligro dirigir sus propios asuntos. Sólo la explotación y la competencia impedían el reconocimiento efectivo del "derecho al trabajo", es decir, de ocupación para todos los obreros. También creía, como más tarde Lassalle, que las asociaciones de trabajadores ayudadas por el Estado serían capaces, atrayendo a los mejores obreros, de hacer fracasar a los capitalistas en sus negocios sólo por su mayor eficiencia.

Las ideas económicas principales de Louis Blanc son la de "asociación" y la de "derecho al trabajo". En Organisation du travail espera que el Estado asegure a todos los ciudadanos capaces empleo en condiciones razonables de retribución; pero incluso en esta etapa, aunque desea que el Estado establezca el nuevo sistema, no quiere que se encargue de dirigir la industria. En este punto se opone a los sansimonianos, acusándolos de querer que el Estado se adueñe de la industria y, bajo el nombre de socialismo, dirija todo por medio de una jerarquía de administradores industriales seleccionados desde arriba. Al mismo tiempo, criticaba a los furieristas porque en su opinión deseaban conservar una forma de capitalismo asegurando a los que proporcionaban el capital una continua participación en el producto industrial. Su opinión era que el Estado debía proporcionar capital para poner en marcha los Ateliers Nationaux (talleres nacionales), para los cuales debería nombrar a los primeros directores, que ocuparían el cargo sólo por un año. Después de esto los obreros eligirían a sus propios directores. El Estado daría estatutos a los talleres, los cuales se agruparían en corporaciones industriales, pero cada taller se gobernaría a sí mismo dentro de esta estructura general coordinadora. El capital que fuese suscrito para el desarrollo de los talleres produciría un rédito de interés fijo. No habría ganancia; el salario al principio sería desigual, pero Blanc pensaba que esta desigualdad desaparecería gradualmente a medida que mejorase la moral de los hombres. Su objetivo final era una sociedad en la cual prevaleciese una igualdad completa tanto económica como social. Bajo el nuevo sistema la herencia desaparecería también poco a poco.

Blanc pensaba que el derecho al trabajo con un salario mínimo garantizado, buenas condiciones de empleo y un régimen industrial autónomo haría que los mejores obreros acudiesen a los talleres nacionales, de tal manera que los capitalistas, viendo que se les marchaban, se verían obligados a transferir sus negocios al nuevo sistema. Creía que la agricultura podría reorganizarse poco a poco siguiendo líneas análogas. Para el campo aconsejaba un sistema de talleres rurales, empezando con uno por cada departamento del país. Éstos serían a la

vez granjas colectivas, explotadas con arreglo a las últimas técnicas científicas, y centros de industria rural. A través de ellos el conocimiento de las mejoras agrícolas se difundiría entre los aldeanos, hasta que el nuevo sistema desterrase al antiguo. En realidad, Blanc pensaba que en las aldeas sería posible proceder más rápidamente hacia la igualdad completa que en las ciudades, porque la creencia en retribuciones desiguales estaba más profundamente arraigada entre la población urbana que entre la rural. Más tarde habría de proponer, para los distritos urbanos, no sólo fábricas cooperativas, sino también establecimientos colectivos en los cuales los obreros habitarían juntos y disfrutarían de servicios comunes, y de este modo aprenderían las ventajas de la igualdad social. Todo este aspecto de su doctrina indudablemente debe mucho a Fourier, pero Blanc, a diferencia de Fourier, siempre insistía en la necesidad de que sus talleres empleasen la última técnica científica.

Louis Blanc, como hemos visto, estaba preparado para aceptar, durante un periodo de transición, la necesidad de pagar intereses al capital. Pero no tendría nada que ver con la ganancia que aumentase el capital al propietario. El sobrante que se obtuviese de los talleres debería ir a parar a los obreros asociados, pero sólo después de haber reservado cantidades adecuadas tanto para el desarrollo del capital como para un fondo de compensación. Éste se emplearía en subsidios para empresas no remunerativas, tanto en la misma industria como en otras, porque reconocía que podía ser de ventaja general establecer algunas industrias y servicios con pérdida, como también sería necesario hacer frente a pérdidas casuales que se produjesen en algunos establecimientos.

Blanc sostenía que con su sistema la competencia desaparecería poco a poco, pues los capitalistas privados, incapaces de encontrar obreros o de competir con los talleres nacionales, desistirían de la lucha y entregarían sus establecimientos para ser convertidos en empresas cooperativas bajo la dirección coordinadora de corporaciones que unirían los talleres de cada industria. Creía que la producción aumentaría mucho, pues los trabajadores se verían animados por el nuevo espíritu de servicio autónomo y ya no los atormentaría el temor de que el aumento en la producción los conduciría a la falta de trabajo. Teniendo asegurado el mercado, limitado sólo por la capacidad de producción, desaparecerían los obstáculos para aceptar completamente los progresos científicos; y como la abundancia sustituiría a la escasez, llegaría a ser posible aplicar la fórmula: “De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades”. Esta característica manera en que Blanc formulaba el evangelio económico socialista lo diferencia igualmente de los furieristas como de los

sansimonianos.

Blanc llegó a ser, en la Francia de la década de 1840, el defensor más destacado de la planificación estatal orientada a dar trabajo a todos. Sus máximas más efectivas eran droit au travail, organization du travail, y que el Estado debería llegar a ser “el banquero de los pobres”. Como hemos visto, al defender estas doctrinas Blanc no aconsejaba la lucha de clases, pero constantemente amenazaba a las clases ricas con la indignación del proletariado, a menos de que se remediasen las injusticias de que éste era víctima. No se proponía, como Marx y Blanqui, acabar con el Estado, que consideraba órgano indispensable del poder, sino transformarlo en el agente de la clase trabajadora, y deseaba realizar esta transformación mediante el consentimiento y la razón, y no por la fuerza de una clase social. Su llamamiento era esencialmente ético. Escribió mucho acerca de los sufrimientos de los pobres tanto en Inglaterra como en Francia, y compartía con Marx la creencia en la caída próxima del sistema capitalista como resultado de las crisis graves y crecientes y del desempleo. La nueva sociedad que él defendía la consideraba consecuencia natural de las revoluciones de 1789 y 1830; era la forma de armonizar el sistema económico con las ideas de democracia que la Revolución francesa había puesto en marcha.

En 1848 pareció por un momento que Louis Blanc había encontrado su oportunidad. Con el dirigente de la clase obrera Albert, entró a formar parte del gobierno provisional como representante del ala socialista de los republicanos, y en seguida empezó a trabajar por la aceptación de sus ideas sociales. Pero el gobierno era enteramente contrario a sus proyectos, y toleraba su presencia sólo con el deseo de que su influjo ayudara a mantener tranquilos a los obreros. Lamartine y la mayor parte de sus colegas temían a las clases obreras que les habían ayudado a ocupar el poder, y consideraban a Louis Blanc el menos peligroso de los jefes influyentes en la opinión de éstas. La mayoría de los miembros del gobierno provisional creían firmemente en el laissez faire y tenían a Blanc por un mero visionario. Pero algo había que hacer, frente a la falta de trabajo y la miseria que crecían, para evitar que los jefes más revolucionarios, como Blanqui, diesen un golpe con éxito.

El gobierno halló una salida momentánea estableciendo la Comisión del Luxemburgo, la cual fue nombrada —con Blanc y Albert como presidente y vicepresidente— para que hiciese un estudio completo de les questions ouvrières y para que informase acerca de lo que debiera hacerse. A esta comisión no se le dio ni poder para actuar ni dinero. Fue una manera de dejar a un lado a Blanc, a

quien se apartó de la participación activa en el gobierno, y de convencer a los grupos obreros más moderados para que no se moviesen y rechazasen las incitaciones a futuras revoluciones, con la esperanza de que se pondría remedio a sus sufrimientos cuando la comisión hubiese informado a su debido tiempo.

La Comisión del Luxemburgo estaba formada por representantes tanto de los patrones como de los obreros, así como por cierto número de economistas y personas dedicadas a estudiar los problemas sociales. Nombró comités para que informasen acerca de varias cuestiones, incluyendo tanto los proyectos de Louis Blanc como muchos otros planes de cooperación y asociación. Pero el mismo Blanc vio pronto que su tarea principal día a día era evitar huelgas y actuar como conciliador entre patrones y obreros. Hizo esto con mucho éxito, sin darse cuenta de que al hacerlo ayudaba al gobierno a evitar que los obreros perturbasen el orden, y esperaba todavía que éste, cuando la comisión hubiese dictaminado, accedería a poner sus ideas en práctica. Sin embargo, no hubiese podido contener las huelgas si el gobierno, aparte de la comisión, no hubiese actuado por sí mismo para atender la miseria más grave. El gobierno hizo esto adoptando el nombre del proyecto más conocido de Blanc, Ateliers Nationaux, para un plan de auxilio que nada tenía de común con lo que él había propuesto. Los “Talleres Nacionales” del gobierno, organizados por Marie y Émile Thomas, contrarios a Blanc, eran meros lugares de ayuda a los cuales llevaban a los obreros sin empleo y los ponían a trabajar mezclándolos sin tener en cuenta la especialidad de cada uno, o sencillamente se les pagaba sin que hiciesen nada a fin de apartarlos de las calles. Además, pronto fueron utilizados para proporcionar al gobierno una fuerza auxiliar dedicada a la conservación del orden. Tan pronto como se vio que había pasado el peligro de otros intentos revolucionarios, después de que el general Cavaignac acabó brutalmente con el sector más revolucionario de la clase obrera, se cerraron.

Mientras tanto, Blanc, a quien el gobierno había dejado sin recursos, trató de convencerse a sí mismo de que, si el Estado no contribuía a establecer verdaderos talleres nacionales, los obreros podían iniciarlos por sí mismos sin esa intervención. Empezó a aconsejar el establecimiento de asociaciones voluntarias —las “sociedades cooperativas de productores”— y que se utilizasen los conocimientos de la Comisión del Luxemburgo para ayudarlos a redactar sus estatutos y a empezar a trabajar en pequeña escala. Esto lo puso en contacto con Buchez, que durante mucho tiempo había estado proponiendo esos experimentos, y consiguió obtener contratas oficiales para algunas de dichas nuevas asociaciones, algunas de las cuales sobrevivieron a la derrota general del

movimiento obrero y pudieron consolidar su situación. Cuando el movimiento obrero fue dominado en mayo, y parecía haber pasado el peligro inmediato de una revolución, la Asamblea Constituyente incluso votó una pequeña suma que habría de gastarse en estimular las asociaciones cooperativas, y autorizó a los departamentos del gobierno para que las utilizasen en la fabricación de armas y otros servicios públicos. Pero para entonces Blanc, acusado de complicidad en los desórdenes de mayo, había huido a Inglaterra.

Después de la experiencia de 1848 y de las posteriores que obtuvo en Inglaterra durante el exilio, Louis Blanc, sin cambiar sus antiguas convicciones acerca de la acción adecuada del Estado, llegó a confiar más y más en la cooperación voluntaria como medio para acercarse al nuevo orden social. De este modo, si bien había empezado como el defensor más destacado de la acción estatal, en oposición al furierismo y a otras escuelas voluntaristas, podría parecer que en él se había producido un cambio intelectual completo. Sin embargo, no fue así. Continuó dando la mayor importancia a la necesidad de una democracia política completa, basada en el sufragio universal, y sosteniendo que un Estado democratizado debe tomar las medidas necesarias para fundar el sistema de “producción asociada”. Continuó creyendo que un banco público debía servir de proveedor central de capital y crédito para los talleres nacionales y las asociaciones cooperativas. Pero ya no esperaba que el Estado hiciese esto mientras el camino no hubiese sido preparado mediante pruebas de la eficacia de tales instituciones por la acción voluntaria, o hasta que la educación de las clases obreras en las nuevas doctrinas sociales hubiese avanzado bastante más. En Inglaterra vio con simpatía, primero, los esfuerzos de los socialistas cristianos para establecer cooperativas de producción y en seguida la rápida difusión del sistema Rochdale de cooperativas de consumo, así como los progresos de los sindicatos obreros y de los contratos colectivos; y siendo contrario a la violencia y a la revolución, y convencido de que las ideas gobiernan el desarrollo del mundo, vio en esos esfuerzos voluntarios la mejor esperanza para un comienzo eficaz. Por tal razón no renunció a su confianza en la democracia representativa ni dejó de pensar que los representantes del pueblo debían, llegado el momento, encargarse de la dirección general de la política económica, dejando la dirección diaria de la industria en manos de asociaciones obreras autónomas, libres para elegir sus propios gerentes y administradores. Siguió siendo hasta el final un reformista, un socialista democrático que defendía un socialismo ético, el que, creía, con el tiempo vendría a ser la doctrina de los hombres honestos, rechazando enérgicamente a quienes manchasen este ideal predicando el odio y la lucha de clases. Así pues, ocupaba el polo opuesto tanto de los blanquistas

como de los marxistas, y estaba mucho más próximo al socialismo no marxista del moderno Partido Laborista británico que a ninguna otra clase de “proletarismo”. En vida tuvo amigos tanto entre los furieristas como entre los sansimonianos, pero de los primeros lo separaba su creencia en una industria en gran escala y en el desarrollo técnico, y de los últimos su insistencia en la democracia política y en la dirección democrática de la industria. No era ni un hombre enérgico ni un buen organizador; era un hombre de estudio, con buen sentido para escribir historia, y decidido siempre a ser justo, como también a ser leal a sus ideales democráticos. En Francia, su largo exilio acabó con su influencia, y cuando regresó en 1870 su estrella se había ocultado. Sin embargo, había contribuido positivamente a la formación del pensamiento socialista por hallarse al comienzo de una fase que es idealista, pero no meramente utópica; reformista y antirrevolucionaria, pero profundamente democrática, de acuerdo con la concepción de la democracia que se basa, no en la doctrina de la lucha de clases, sino en la de una poderosa solidaridad social a la cual todos los hombres deben ser leales. No puede sorprender que Karl Marx, para quien esta última doctrina era anatema, sintiese gran desdén por él.

La otra razón por la que Blanc ocupa un lugar en la historia del pensamiento socialista es que inventó, o al menos popularizó, la divisa “de cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades”. Fue partidario de un socialismo basado en la propiedad pública combinada con la “dirección obrera” de la industria, así como de un sistema parlamentario democrático que protegiera la democracia industrial y la distribución del producto social con arreglo a las necesidades de los hombres, y no con arreglo a su diferente capacidad para el trabajo.

XV. BUCHEZ Y PECQUEUR

LA IMPORTANCIA dada al principio de “asociación” como medio de emancipación del hombre en los escritos de Louis Blanc está indudablemente influida por la obra de Philippe-Joseph-Benjamin Buchez (1796-1865), que con frecuencia es considerado el “padre” del movimiento cooperativista francés. Buchez, que era doctor en medicina, tuvo una carrera variada e intelectualmente pasó por muchas fases. Con Bazard, fue uno de los principales fundadores de los carbonarios franceses. Detenido y juzgado en 1825 por conspirar contra el gobierno, tuvo la suerte de ser absuelto por falta de pruebas. Después, también con Bazard, se unió a los sansimonianos —la influencia de Saint-Simon es muy clara en la mayor parte de sus escritos—. Colaboró en el periódico sansimoniano Le Producteur, en el cual fueron elaboradas por primera vez las ideas económicas de la escuela. No pudo, sin embargo, seguir a los sansimonianos en las aventuras religiosas a las que los guió la jefatura de Enfantin. Era católico, y volvió a la ortodoxia religiosa en reacción contra las ideas de éste. Al dejar a los sansimonianos en 1829, trató de fundar una escuela neocatólica de “socialistas” y de continuar las ideas de Saint-Simon tanto en el campo de la industria como en la federación europea. En 1831 inició un periódico, L’Européen, para difundir sus ideas, y dos años más tarde publicó un libro muy elaborado, Introduction à la science de l’histoire, en el cual expone una teoría de la historia en la que sigue mucho a Saint-Simon. Buchez divide toda la historia en cuatro grandes épocas, señalada cada una por una gran revolución religiosa; y cada época la divide a su vez en tres periodos, en los cuales predominan sucesivamente el “deseo”, la “actividad intelectual” y la “aplicación”. A través de todas esas épocas corre, según él creía, un hilo continuo de progreso. La cuarta época, iniciada con la venida del cristianismo, está destinada a completarse con la aplicación total de los principios cristianos de igualdad, fraternidad y caridad para la organización de la sociedad. La Iglesia católica debía haber realizado tal misión, pero no lo ha hecho, y por ello ha sido necesario procurar la aplicación de las enseñanzas de Jesús por otros medios. Buchez creía que la Revolución francesa fue el punto de partida de este proceso, pero deseaba que la labor ulterior de la revolución estuviera penetrada por el espíritu del cristianismo.

Después de su ruptura con los sansimonianos, estimó cada vez más como agente

principal de este progreso la asociación de los obreros. En 1831 fundó una asociación de ebanistas, que sirvió de modelo a muchas sociedades cooperativas de producción posteriores, y L'Européen llegó a ser el órgano del movimiento cooperativista. En esa época Buchez se había apartado mucho del revolucionarismo de su juventud, y había llegado a creer que la asociación ofrece los medios para crear la nueva sociedad, sin revolución, en el seno de la sociedad existente.

Además de su labor en L'Européen, Buchez publicó entre 1833 y 1838 una inmensa Histoire parlementaire de la Révolution française, preparada en colaboración con Roux-Lavergne y muy utilizada por Carlyle en su trabajo sobre la revolución. Esta obra fue seguida de su Essai d'un traité complet de philosophie au point de vue du catholicisme et du progrès (1839-1840). En él sostiene que la moralidad del hombre no es una idea innata que pertenezca al reino de la naturaleza, sino un don de la revelación divina, a la cual va unida una certeza completa porque pasa directamente de Dios a la mente del hombre. De este modo trata de conciliar su catolicismo con su progresismo y de encontrar una fórmula cristiana para sus creencias democráticas.

En 1840 los partidarios de Buchez fundaron L'Atelier, que duró hasta 1850 y llegó a ser el principal periódico dedicado a fomentar las asociaciones de productores. Buchez mismo se relacionó activamente con el periódico liberal Le National, y también trabajó con Louis Blanc, con quien tiene mucho en común. Su relación con los "nacionales" lo llevó a la presidencia de la Asamblea Constituyente elegida después de la Revolución de 1848; pero no mostró aptitud para desempeñar cargos públicos, y pronto perdió su puesto cuando la nueva ideología derivó hacia la derecha. Después se retiró a la vida privada. Continuó escribiendo, y su última obra importante fue su Traité politique de science sociale, publicado en 1866, poco después de su muerte.

Buchez pertenece más a la historia del movimiento cooperativista que a la del socialismo. Pero en su tiempo la relación entre los dos era muy estrecha, como hemos visto tanto en el caso de Fourier como en el de Robert Owen. Como ellos, pero a diferencia de los sansimonianos y de Louis Blanc, creía sobre todo en la acción voluntaria completamente aparte del Estado, aunque era también un partidario decidido de la reforma política y no se oponía a la acción del Estado del tipo propuesto por Louis Blanc. Su "voluntarismo" estaba muy influido por sus opiniones religiosas, porque creía que la asociación conseguiría liberar a los obreros sólo si estaba firmemente basada en los principios cristianos de

fraternidad. Ésta fue la parte de su doctrina que atrajo a J. M. Ludlow, que transmitió a F. D. Maurice lo que había aprendido de Buchez y ayudó a fundar el socialismo cristiano inglés basado principalmente en las enseñanzas de éste y de su escuela. Mientras Kingsley fue más influenciado por Lamennais, y E. V. Neale por lo menos en la misma proporción por Owen, Ludlow era casi una repetición de Buchez, y las asociaciones fundadas por los Christian Socialist Promoters (Impulsores del Socialismo Cristiano) de Inglaterra en gran parte fueron una imitación de los primeros experimentos de Buchez en Francia. Buchez no era una gran personalidad ni un gran caudillo, pero no puede dejarse en el olvido su contribución a la oleada de ideas que inundó a Francia después del regreso de los Borbones.

Como en Buchez, en Constantin Pecqueur (1801-1887) influyeron mucho los sansimonianos, y también él basaba su filosofía social en cimientos cristianos. Pero mientras Buchez veía la solución en la “asociación”, Pecqueur fue uno de los primeros que formularon un programa colectivista. Muy enterado de las doctrinas económicas clásicas, a las que era completamente opuesto, Pecqueur se daba cuenta también de que la Revolución industrial significaba un rápido desarrollo de las empresas en gran escala, lo que suponía el uso de máquinas costosas, y de que los obreros no estaban en posibilidad de adquirirlas mediante métodos voluntarios de ayuda propia. Por eso pensó en el Estado, para que se encargase de toda la producción como dueño y gerente de la industria, de tal modo que sus obreros se convertirían en empleados del Estado. Por consiguiente, se diferencia de Louis Blanc como también de Buchez, porque Blanc, como hemos visto, quería que el Estado, después de tomar la iniciativa de establecer los talleres nacionales, los entregase a los obreros para ser dirigidos con autonomía, sometidos a las funciones coordinadoras de las corporaciones nacionales que propuso crear para cada industria. En 1848 Louis Blanc llamó a Pecqueur y a su colaborador François Vidal para que participaran en los trabajos de la Comisión del Luxemburgo, y tomaron parte principal en la preparación de sus informes.

El primer libro importante de Pecqueur, Economía social (1839), llevaba el subtítulo En relación con los intereses del comercio, la industria, la agricultura y la civilización en general bajo la influencia de las aplicaciones del vapor. Es una obra importante, especialmente si se considera cuánto hace resaltar el influjo determinante de las condiciones económicas sobre la estructura de las clases y sobre todas las instituciones y relaciones sociales. Tanto en este como en su segundo libro, Traité des Améliorations Matérielle, bosqueja una teoría que en

muchos aspectos anticipa la doctrina de Marx acerca del desarrollo histórico. Describe a la sociedad burguesa contemporánea y su evolución relacionándolas con el proceso de avance tecnológico; hace resaltar el factor de la acumulación de capital y de la concentración de la propiedad y su administración en relación con el crecimiento del proletariado moderno, y muestra cómo este desarrollo ha originado una nueva estructura de clases, lo cual va acompañado de conciencia de clase y del fenómeno de una lucha entre la burguesía y el proletariado. Pero, en lugar de basar su teoría económica, como hizo Marx, en una crítica de la economía política ortodoxa, conservando la mayor parte de sus conceptos principales, Pecqueur trató de apartarse de ella y de formular una teoría por completo independiente. Al hacer esto siguió una línea muy diferente a la de Marx. Su concepción cristiana y su idealismo le impedían formular una doctrina de lucha de clases como medio para establecer el nuevo orden: recurría, como lo hacían otros muchos de los primeros socialistas, a la ética, basando su defensa de la propiedad colectiva y su dirección en razones de justicia y en principios cristianos.

Esto ha conducido a que se subestime su influjo sobre Marx y a que se haya intentado establecer una diferencia profunda entre su teoría "tecnológica" de la evolución social y la concepción "materialista" de Marx. Las diferencias entre Marx y Pecqueur son fundamentales, pero este punto no puede considerarse la divergencia principal. Marx también daba mucha importancia a los factores tecnológicos; Pecqueur difiere de él al negarse a aceptar la opinión de que las relaciones humanas están determinadas por ellos de tal modo que excluyen el influjo de la voluntad. En efecto, creía que si bien las fuerzas tecnológicas moldean necesariamente las relaciones sociales, la forma en que esto se realiza depende de cómo el hombre maneja esas fuerzas, de tal manera que al Estado le es posible dar orientaciones diversas a la estructura social dentro de los límites generales impuestos por los factores técnicos. Pecqueur no era, pues, un determinista, sino un cristiano creyente en el libre albedrío; y esto ha impedido que los marxistas vean la importancia fundamental de su análisis del influjo de las condiciones materiales en la estructura de las clases y de su exposición histórica del desarrollo del capitalismo.

La influencia sansimoniana fue grande en Pecqueur, sobre todo a través de Bazard cuando interpreta la opinión de Saint-Simon acerca del desarrollo histórico. Su teoría de la historia es, como la de Bazard, sobre todo tecnológica; y como Saint-Simon, hace resaltar la acción creadora de los científicos y los inventores contra la idea de que el progreso está determinado por fuerzas

puramente materiales. Pero no acepta la desconfianza sansimoniana respecto al hombre corriente, ni está dispuesto a permitir que los técnicos lleguen a ser los jefes no controlados de la nueva sociedad.

Pecqueur se apartó de la escuela sansimoniana sobre todo a causa de su creencia en la democracia. Rechazó la idea de los sansimonianos de una sociedad industrial administrada y dirigida por ingenieros, e insistía en que los técnicos debían manejar los instrumentos de producción bajo un control democrático. En su Théorie nouvelle d'économie sociale et politique (Nueva teoría de la economía social y política, 1842) desarrolla su teoría democrática y colectivista en relación con su concepción ética de la justicia social, presentando al colectivismo como una deducción económica, bajo las condiciones industriales modernas, de la ley moral cristiana. También formuló una teoría del valor basado en el trabajo, fundada, como la de Owen, en la noción de "tiempo de trabajo", pero aplicable sólo a los intercambios económicos de una sociedad socialista; no intentó, como los antirricardianos ingleses y Marx hicieron, formular ninguna teoría acerca de la determinación del valor de la "fuerza de trabajo" bajo las condiciones de la explotación capitalista. Esta laguna también contribuyó a que los socialistas posteriores le diesen menos importancia.

Además de sus escritos sobre economía, Pecqueur escribió mucho acerca de la paz y las relaciones internacionales. Sentía aversión profunda hacia la violencia, y fue un defensor entusiasta de la federación europea como medio para evitar la guerra. También aquí es evidente el influjo de Saint-Simon. Su libro De la paix, de son principe et de sa réalisation (1842) sigue estando en la tradición sansimoniana.

Después de 1848 la influencia de Pecqueur disminuyó rápidamente. No estaba de acuerdo con lo que sucedía en Francia, y su concepción ética cristiana lo separó de los grupos que seguían las enseñanzas de Marx o de Proudhon. Después de su Salvación del pueblo (1849) publicó poco que tuviese importancia, aunque vivió cerca de cuarenta años más. Fue realmente un precursor de gran parte de la doctrina colectivista moderna no marxista; pero cuando esta doctrina volvió a formularse, ya más avanzado el siglo, lo que él había contribuido a ella estaba en gran parte olvidado.

XVI. FLORA TRISTÁN

HASTA cerca del final del siglo XIX ninguna mujer ocupó un lugar destacado en el desarrollo del pensamiento socialista. Los sansimonianos nunca descubrieron a La Mère; y aunque muchas de las sectas socialistas dieron un lugar de honor en sus aspiraciones a la igualdad de sexos, la contribución efectiva de sus afiliadas no fue grande ni al efectuar sus movimientos ni en el desarrollo de sus ideas. Durante el periodo a que se refiere este volumen hubo pocas figuras sobresalientes: en Francia, George Sand; en los Estados Unidos, Frances Wright y, de forma más limitada, Margaret Fuller; pero ninguna de ellas aportó nada sustancial al desarrollo de las doctrinas específicamente socialistas. En la Gran Bretaña no hubo ninguna de significación intelectual comparable a la de éstas hasta la segunda mitad del siglo. Hubo, por supuesto, un cierto número de "mujeres avanzadas" y precursoras de los derechos de la mujer, como la conferenciante femenina de Richard Carlile, "Isis". Pero sólo una mujer, una figura muy extraña, tiene claramente derecho a ocupar un lugar, aunque sea secundario, en esta historia. Es Flora Tristán.

Flora Célestine Thérèse Tristán (1803-1844) era hija de padre español-peruano y de madre francesa. Con arreglo al derecho, era ilegítima, porque aunque a sus padres los casó en España un sacerdote francés émigré (refractario), no habían cumplido con las formalidades civiles necesarias. Su padre procedía de una familia rica peruana; el hermano de éste llegó a ser presidente de Perú, y él fue coronel del ejército español hasta que se retiró a vivir a París. Allí murió repentinamente dejando a su viuda y a su hija casi sin recursos. Al parecer, en Perú sus parientes no sabían nada de su matrimonio. La enseñanza que recibió Flora fue deficiente, aunque mostró alguna aptitud como artista. Digamos, de paso, que fue abuela del pintor Gauguin. Para ayudarse, fue a trabajar de colorista con un pintor y grabador, que se enamoró de ella, como les sucedió a la mayoría de los jóvenes que la conocieron. A ruegos de su madre se casó con él, con quien tuvo tres hijos, uno de los cuales murió siendo niño. Se llevaba mal con su marido, André Chazal, que era jugador; a ella le gustaba gastar el dinero y tenía un carácter apasionado y violento. A los pocos años ella lo dejó, llevándose a los hijos. Chazal la demandó, pidiendo primero que regresase y después que quedase sujeta a custodia. Ella quería divorciarse, pero en Francia,

bajo la Restauración, eso no estaba permitido, e incluso la separación legal era muy difícil. Madame Chazal mandó a sus hijos a que viviesen con su madre, y durante algunos años, de 1825 a 1830, viajó por el mundo, al parecer prestando algún servicio a una familia rica inglesa, un trabajo que hería su orgullo pero que le permitió recoger muchas impresiones interesantes acerca de las condiciones de vida en varios países.

Tan pronto como regresó a París en 1830, madame Chazal tuvo fuertes y complicadas disputas con su marido acerca de sus relaciones futuras. Él le pidió otra vez el regreso al hogar, y después la patria potestad sobre los hijos. Ella accedió a entregarle a su hijo, pero no a su hija. Entonces se decidió a ir a Perú y tratar de obtener el reconocimiento de su familia. Dejando a su hija en manos de la encargada de una pensión donde vivían, se embarcó en Burdeos, siendo la única mujer que iba en el barco. El capitán se enamoró de ella, y no sabiendo que estaba casada (aunque sí que tenía un hijo), trató una y otra vez de persuadirla para que se casase con él, incluso siguiéndola después de su llegada a Perú, hasta que por último desistió. Su tío, que durante varios años les había dado a ella y a su madre una pequeña pensión, la recibió en su gran casa, pero se negó a seguir auxiliándola. Regresó a Francia, donde, después de otras aventuras, publicó su autobiografía Pérégrinations d'une paria (1838), en la que cuenta con extraordinaria franqueza sus aventuras, excepto lo que se refiere al periodo en que estuvo al servicio de la familia inglesa, de lo cual no dice nada. Este libro enfureció a su marido, que se indignó tanto por lo que dice de él, que intentó matarla, por lo cual fue condenado a trabajos forzados. En seguida madame Chazal publicó su única novela, Méphis (1838), en la que hay mucho más material autobiográfico. Después fue a Londres, donde escribió sus muy interesantes Promenades dans Londres (1840), publicados allí y en París. Contiene una descripción muy impresionante y viva de los sufrimientos de los obreros británicos y del movimiento cartista en sus primeros tiempos.

Flora Tristán por esa época había llegado a convencerse de que tenía la misión de trabajar en favor de la emancipación a la vez de su sexo y de la clase trabajadora. Sin embargo, apenas tuvo contacto con los obreros franceses. A través de la poesía del carpintero Agricol Perdiguier, quien también inspiró la novela de George Sand Le Compagnon du Tour de France, llegó a saber algo de los antiguos compagnonnages, o clubes de artesanos franceses. Anteriormente se habían hecho intentos de unir a los compagnonnages en una organización general, pero habían fracasado ante su exclusivismo y la gran rivalidad que existía entre ellos. En 1830 había sido fundada la Société de l'Union des

Travailleurs du Tour de France, asociación de clubes de artesanos que sostenían en distintas ciudades hospederías en las cuales acogían a sus compañeros, procedentes de otras ciudades, que viajaban en busca de colocación. Esta sociedad llegó a tener muchos partidarios, y ya existían varios proyectos para convertir el compagnonnage en una unión más eficaz. Flora Tristán, después de haber leído los poemas y los folletos de los compagnons, concibió el proyecto de una unión mucho más ambiciosa, nada menos que una sola organización que uniría a la clase obrera en su conjunto, no sólo en un país, sino en todos. En 1843 publicó sus ideas en un pequeño libro, Union ouvrière, el primer proyecto publicado de una "internacional de trabajadores" de carácter mundial.

La idea de Flora Tristán en sí misma era sencilla, pero no su realización. Proponía que cada trabajador de Francia, y de todos los demás países a los cuales se convenciera de aceptar esta idea, suscribiesen una pequeña cantidad anual para un fondo, que habría de dedicarse a reunir un capital suficiente para emancipar a la clase obrera de la situación a que estaba sometida. Este fondo habría de emplearse no tanto en proyectos de cooperativas de producción como en establecer en todas las ciudades "palacios para los obreros". Estos palacios serían a la vez escuelas, hospitales, lugares de asilo para los ancianos y los inútiles, y centros de cultura para la clase trabajadora. Unirían a los obreros y les darían una seguridad e independencia que les permitiese mejorar sus condiciones económicas. Al final del libro resumió sus propuestas de la manera siguiente:

1. Constituir[7] a la clase obrera mediante una unión estrecha, sólida e indisoluble.

2. Hacer que la clase obrera esté representada ante la nación por un defensor elegido por los sindicatos obreros y pagado por ellos, a fin de que quede bien establecido que esta clase tiene su derecho de existencia y para que las demás clases acepten este derecho.

3. Protestar, en nombre de este derecho, contra usurpaciones y privilegios.

4. Asegurar el reconocimiento de la legitimidad de la propiedad de los brazos (propriété des bras). En Francia, 25 millones de trabajadores no tienen más propiedad que sus manos.

5. Asegurar el reconocimiento de que es legítimo el derecho al trabajo para

todos, tanto hombres como mujeres.

6. Examinar las posibilidades de la organización de los trabajadores dentro de la situación social existente.

7. Constituir en todos los departamentos Palacios de la Unión de Trabajadores, en los cuales los hijos de los obreros recibirían instrucción tanto intelectual como técnica, y los que admitirían a hombres y mujeres trabajadores víctimas de accidentes de trabajo, así como a los enfermos y los ancianos.

8. Reconocer la necesidad urgente de dar a las mujeres del pueblo una educación moral, intelectual y técnica, a fin de que ellas puedan llegar a ser el influjo que moralice a los hombres.

9. Reconocer, en principio, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres como único medio de establecer la unidad humana.

Flora Tristán misma decía que su idea de una contribución universal pagada por los trabajadores la había tomado de la Asociación Irlandesa Católica de Daniel O'Connell, de la cual procede igualmente la idea de un "defensor" de los trabajadores pagado. También los cartistas ingleses habían aceptado estas ideas, y ella estuvo en relación con ellos durante su estancia en Londres en 1839. Como hemos visto, algo parecido a esto fue propuesto por J. F. Bray, y en la década de 1840 ideas análogas fueron aceptadas en Inglaterra por los redencionistas, que fundaron sus Redemption Societies en Leeds y otras ciudades y proponían que todo trabajador suscribiese un penique a la semana para un fondo que habría de ser empleado en redimir a los trabajadores de su servidumbre al capital. Entre los muchos experimentos que se emprendieron, la sociedad de Leeds fundó en 1848 una colonia cooperativa en la cual se establecieron talleres y se cultivó la tierra. Pero este movimiento al fin se convirtió en una especie de hermandad para proporcionar beneficios mutuos. No sé si Flora Tristán tendría noticias de Bray o de la primera propaganda de los redencionistas; la semejanza es notable, pero el plan suyo es, por supuesto, más ambicioso.

A fin de propagar el conocimiento de sus ideas, lo primero que después de esto hizo Flora Tristán fue viajar a través de Francia, de ciudad en ciudad, poniéndose en todas partes en contacto con los clubes y las asociaciones de obreros, con la

esperanza de poder contar con su ayuda. Cuando aún trabajaba en esta obra, cayó enferma de fiebre tifoidea y murió en Burdeos a la edad de cuarenta y un años. Sus proyectos murieron con ella.

Fue un apóstol muy extraño de la unidad de la clase trabajadora. De gran belleza y atractivo para los hombres, se imponía, y con toda su buena disposición hacia los obreros, tenía muy presentes sus antecedentes familiares. Se sintió muy humillada al verse forzada a trabajar con las manos y a convertirse en una sirviente, y también sintió una indignación profunda contra las leyes que negaban su legitimidad. En las relaciones personales se rebelaba contra cualquier aceptación de inferioridad o subordinación, incluso de subordinación a su marido. Sus relaciones matrimoniales la hicieron violentamente contraria a la institución del matrimonio. Llegó a ser una defensora entusiasta de los derechos de la mujer; pero no le interesaba el derecho al voto, el cual consideraba de poca importancia en comparación con tener iguales derechos que los hombres al trabajo y a la educación. Sin haber recibido ni instrucción ni un aprendizaje especial, porque su madre se quedó pobre, dio la mayor importancia a la educación de los obreros, cuidando siempre de insistir en que tiene que ser tanto intelectual como técnica. Con todo esto, era extraordinariamente capaz para observar a los hombres y las cosas, para redactar su diario y para contar con animación sus propias experiencias. L'Union Ouvrière no llegó a ser nada: su plan era una quimera y nulo su conocimiento de la práctica. Pero tiene derecho a ocupar un lugar en esta historia, porque, hasta donde yo puedo saber, fue la primera persona que expuso un plan definido para una internacional proletaria completa. Decía una y otra vez que, mientras la gran Revolución francesa había emancipado al "tercer estado" (y lo había convertido en un tirano), la misión de la nueva revolución era liberar al "cuarto estado", los obreros; y vio, aunque confusamente, que esto implicaba tanto una organización internacional amplia como la organización dentro de cada país.

XVII. LAMENNAIS

PARA el historiador de las teorías socialistas es con frecuencia imposible fijar con precisión los límites de su materia. Hay autores que, aunque no son socialistas en el sentido corriente de la palabra —e incluso a veces se hayan declarado contrarios al socialismo—, tienen sin embargo tantos puntos de contacto con sus contemporáneos socialistas, que el no hacer referencia a ellos sería, además de imposible, causa de malas interpretaciones. Como hemos visto, uno de ellos fue Tom Paine; y otros, más próximos a nuestro tiempo, los llamados distributivistas, especialmente G. K. Chesterton e Hilaire Belloc. Este último tenía algo en común con la gran fuerza social a cuyas ideas, después de muchas dudas, he decidido dedicar este capítulo.

Hugues-Félicité-Robert de Lamennais[8] (1782-1854) no fue, ciertamente, socialista. Para afirmar esto no bastaría que hubiese atacado fuertemente a todas las escuelas socialistas contemporáneas, porque en su tiempo (y no sólo entonces) los socialistas se atacaban continuamente unos a otros. Lamennais no era socialista, no porque atacase a los owenistas, furieristas, icarianos, sansimonianos —en realidad, a todos los grupos socialistas y comunistas contemporáneos—, sino porque nunca formuló claramente una teoría social, y se negó conscientemente a hacerlo. En algunos aspectos recuerda a Proudhon, quien también desdeñó a los que proyectaban sociedades ideales; pero, a diferencia de Proudhon, llegó a estar profundamente convencido de que la libertad política por el sufragio universal era un primer paso indispensable hacia la emancipación económica y social. Llegó a creer firmemente que el pueblo, teniendo voto, podría obtener de sus representantes las leyes que necesitaba para remedio de sus desdichas, y, de acuerdo con esto, su petición constante era la democracia política completa. Sin embargo, lo mismo que Proudhon, no esperaba que el Estado desempeñase un papel constructivo en la creación de la nueva sociedad. Creía que el pueblo podía y debía hacerlo por sí mismo, cuando hubiesen desaparecido las leyes restrictivas que coartaban su libertad. Pero mientras Proudhon esperaba que esto se hiciese sobre todo mediante la acción individual, bajo condiciones de contrato libre y de “crédito voluntario”, Lamennais insistía en la necesidad de la “asociación”, tanto para la ejecución colectiva de tareas comunes como, aún más, para contratos colectivos, los cuales

creía que podían utilizarse para obligar a que los salarios se elevasen hasta un nivel satisfactorio y para vencer el poder monopolizador del capital.

De este modo, Lamennais fue uno de los defensores más enérgicos de los sindicatos obreros y de la cooperación; y fue también partidario de las demandas políticas de la extrema izquierda, excepto cuando éstas tomaban una forma revolucionaria, que las privaba de la simpatía de la mayor parte del pueblo. Sus escritos son una mezcla notable de la acusación total del orden existente y de llamamientos para un cambio completo de las bases de la sociedad, con advertencias moderadoras de que un cambio social, sin caer en el desastre, nunca debe avanzar más de prisa que la opinión popular de la mayoría. Su filosofía social, a pesar de la frecuente violencia de su lenguaje, era esencialmente evolutiva. Pensaba que a los hombres había que convencerlos, antes de que se pudiese esperar que actuasen o, incluso, que aceptasen los actos benéficos de los demás; y, creyendo en la libertad individual como objetivo último de los hombres, sospechaba que todo proyecto que implicara el ejercicio de la autoridad ocultaba el deseo de poder, que sería ejercido sobre el pueblo y no por el pueblo.

Lamennais llegó a su radicalismo cristiano extremo por un camino extraño, pues había empezado su carrera como defensor ultramontano de los derechos de la Iglesia católica. Sus primeros escritos fueron sobre teología, y se hizo sacerdote aunque su padre, propietario de barcos, lo había destinado a una carrera mercantil. En su primer libro, publicado anónimamente en 1808, pedía un gran renacimiento religioso dirigido contra la supremacía del Estado sobre la Iglesia. Napoleón lo prohibió. Le siguió otro en 1814, escrito en colaboración con su hermano, en el cual atacaba la facultad del Estado de nombrar obispos sin la sanción del papa. En aquel año acogió bien la primera Restauración de los Borbones, y al volver Napoleón de la isla de Elba huyó a Londres. Regresó a París después de Waterloo. Allí publicó por partes, de 1817 a 1824, el primer libro que lo hizo destacarse: Essai sur l’indifférence en matière de religion. Éste era un ataque tremendo contra la tradición del pensamiento liberal y contra el derecho al juicio particular, exaltado por el protestantismo y por la filosofía cartesiana. En este libro Lamennais censura la tolerancia y pide sumisión universal a la autoridad de la Iglesia. Su obra fue aprobada por el papa, y se le ofreció un lugar en el Sacro Colegio, que no aceptó. Fue aliado de Chateaubriand, colaborador en Le Conservateur y figura principal en la reacción romántica de los años posteriores a 1815. Pero muy pronto su hostilidad contra la monarquía absoluta y la autoridad absoluta del Estado secular lo llevó a

romper con los conservadores. Se retiró de la actividad política y reunió a su alrededor a un grupo de discípulos religiosos, entre ellos Lacordaire y Montalembert, con el objeto principal de iniciar, dentro de la Iglesia, un movimiento para acabar con su relación con el Estado. Pronto, sin embargo, enfermó, y salió de su convalecencia con las ideas muy modificadas. Entonces se declaró contra la monarquía y en favor de una democracia total, que concibió sobre bases teocráticas. Fundó un nuevo periódico, L'Avenir (1830), que apareció con el lema "Dios y Libertad", y, con un cambio completo, pedía absoluta libertad en religión. Con Montalembert, fundó la Agence Général pour la Défense de la Liberté Religieuse, que tuvo muchos partidarios en toda Francia. Pronto su periódico y su agencia chocaron con los jefes de la Iglesia francesa; Lamennais, Lacordaire y Montalembert fueron a Roma para apelar personalmente ante el papa. Éste se negó a recibirlos y, en una carta a los obispos polacos, les aconsejó obediencia al poder secular. A esta carta siguió la encíclica Mirari vos (1832), la cual condenaba expresamente la doctrina de Lamennais. Por el momento éste se sometió, y terminaron L'Avenir y la agencia. Pero en 1834 Lamennais, desde su lugar de retiro, publicó su famoso libro Paroles d'un croyant (Palabras de un creyente), en el cual se manifestó, en prosa llena de entusiasmo y con frecuencia próxima en espíritu a la poesía, en completo acuerdo con el credo radical. Las Paroles son una declaración vehemente contra la opresión del pueblo, contra los reyes y los gobiernos dominados por la nobleza y los ricos, e igualmente contra todos los que se niegan a basar su radicalismo en los cimientos de la fe en la voluntad divina. Paroles d'un croyant es un libro extraordinario, vibrante de piedad hacia los sufrimientos de los pobres y de indignación contra las maldades de los poderosos, y una ferviente llamada a los obreros para que unan sus fuerzas a fin de romper el yugo de servidumbre a que los tienen sometidos y que los priva de los derechos elementales del hombre. Clama por los derechos implícitos en la igualdad de todos los hombres ante Dios; y también es profundamente internacionalista en espíritu. Lamennais defiende la hermandad universal como base para la soberanía igual de todo el pueblo, única forma legítima de soberanía admitida por Dios.

Pero al insistir en los derechos del hombre, Lamennais pone el mismo acento en sus deberes. Los derechos, dice, son para el individuo, y son por sí mismos incompletos; los deberes unen a los hombres con lazos mutuos de amor y cooperación. El poder de asociación se basa en el reconocimiento natural por los hombres de sus obligaciones mutuas, y es el medio de que disponen para asegurar sus derechos. Si los pobres se asociasen con el espíritu del deber mutuo,

nada podría oponérseles; porque el poder de sus opresores se basa sólo en su aislamiento, que es fruto del egoísmo, del poder satánico que desafía a la voluntad de Dios. Uníos, exclama Lamennais, para pedir el sufragio universal; uníos para obligar a que los salarios suban hasta un nivel de vida tolerable; uníos para ayudaros mutuamente contra todas las fuerzas opresoras.

Hasta aquí las Paroles d'un croyant, un llamamiento elocuente hecho por un autor por esencia romántico para la acción en nombre de Dios. Fue seguido en 1837 por Le Livre du peuple, el cual repite las mismas incitaciones, pero desciende a un lenguaje menos poético y a consejos más explícitos. El sufragio universal es el primer objetivo, para ser seguido inmediatamente por la derogación de todas las leyes que prohíban o limiten las coligaciones o que protejan los privilegios o los monopolios de cualquier clase. Por encima de esto, Lamennais pide la "difusión del capital", y que se ponga a disposición de todos crédito que permita el empleo universal de los instrumentos de trabajo. Esas medidas, declara, restablecerán "la circulación natural de la riqueza", que ha sido alterada por estar concentrada en las manos de unos pocos, y con el tiempo acabarán tanto con la pobreza como con la opresión. "Liberados los trabajadores y dueños de sí mismos, serán los dueños del mundo, porque el trabajo es la acción propia de la humanidad, en cumplimiento de la obra pedida por el Creador." Bajo estas condiciones, los intereses privados se fundirán gradualmente hasta formar uno solo en interés de todos, porque todos los hombres estarán influidos por el espíritu unificador del amor.

De l'esclavage moderne y Politique a l'usage du peuple, los dos publicados en 1839, continúan desarrollando la misma actitud de Lamennais, pero dándole una base histórica más completa. En la primera de estas obras compara la situación del trabajador asalariado moderno con la del esclavo en la Antigüedad y la del siervo en la Edad Media, y declara que no ha habido verdadero cambio en la situación fundamental del trabajador, que está todavía a merced del amo, si bien la forma de su explotación y servidumbre ha cambiado. Sin embargo, se ha producido, gracias al cristianismo y a pesar de sus perversiones, un cambio enorme en la teoría de las relaciones humanas. Ahora se reconoce en teoría —aunque no en la práctica— que todos los hombres tienen fundamentalmente derechos iguales, y este progreso del espíritu humano ha debilitado la voluntad, incluso de los privilegiados, para resistir las reclamaciones de los pobres cuando los pobres están dispuestos a unirse para exponerlas. La esclavitud, en cualquiera de sus formas, es la destrucción de la personalidad humana, de la soberanía natural de todos los hombres, en la cual

han creído en cierto modo incluso los enemigos de la democracia desde la revolución; y una petición conjunta, en nombre de Dios, ante los gobiernos para que actúen de acuerdo con sus principios cristianos tendrá eficacia sin recurrir a la violencia con sólo que se insista lo suficiente. Lamennais, más adelante en este impresionante ensayo, afirma la oposición completa entre el capitalista y el proletario, como no menos absoluta que el antiguo antagonismo entre el amo y el esclavo. Describe cómo el pobre está tan oprimido por la ley como por sus tiranos económicos. Su lenguaje, al describir estas relaciones sociales, con frecuencia no está muy alejado del que se emplea en el Manifiesto comunista. No es, ciertamente, menos vigoroso; pero no conduce a un llamamiento para la revolución, como parecía, al menos implícito, en Paroles d’un croyant, sino a la afirmación de que los proletarios modernos no tendrán que recurrir a una rebelión de los esclavos a la manera de Espartaco, y no deben esperar el remedio de sus males más que mediante etapas que correspondan a los avances de la opinión bajo el influjo del derecho de sufragio universal.

A De l’esclavage moderne siguió en 1841 Du passé et de l’avenir du peuple, en el cual Lamennais continúa desarrollando sus reflexiones históricas y también lanza sus ataques contra las distintas escuelas contemporáneas de socialismo y comunismo. Es imposible leer esta obra sin recordar una y otra vez a Saint-Simon, especialmente su Mémoire sur l’homme y su Nouveau Christianisme. En estas obras encontramos las mismas concepciones acerca de la función histórica de la Iglesia medieval y de las razones de su descomposición, la misma insistencia en el servicio prestado a los hombres por el desarrollo del espíritu de investigación científica, y el mismo reconocimiento de las limitaciones de estas dos grandes influencias históricas; Lamennais, como Saint-Simon, insiste en la necesidad de enlazar los dos lados del progreso humano, el espiritual y el científico. La ciencia por sí misma, afirma, lleva a exagerar el materialismo y determinadas fuerzas que, no satisfechas con su esfera propia de conocimiento, invaden el territorio del espíritu humano y destruyen sus valores, no obstante declarar que se encargan de ellos. Como Saint-Simon, quiere una Iglesia renovada, que no esté ya en oposición con la ciencia o con el aumento del conocimiento humano mediante la investigación libre, sino que coopere con estas fuerzas y dé significación y dirección a los esfuerzos de los sabios para aumentar el conocimiento de los hombres acerca de la naturaleza y para poner estas fuerzas al servicio del hombre. Este último, dice, es en especial el objeto de los estudios sociales y económicos, los cuales, con las demás ciencias, han sido interpretados torcidamente al aceptar el utilitarismo como norma de juicio. Condena la doctrina utilitarista como esencialmente egoísta, y porque niega el

deber y con ello a Dios. Pero no condena menos el “supernaturalismo”, que se mantiene alejado de la ciencia o niega sus afirmaciones.

En su crítica de las escuelas socialistas es donde aparecen con más claridad sus ideas acerca del futuro. Acusa a los owenianos, de los que no parece saber mucho, de negar totalmente a Dios y perderse completamente en la oscuridad cimeria del naturalismo, de tal modo que convierten al hombre en una mera máquina dominada por las fuerzas exteriores. De los sansimonianos dice que aceptan a Dios pero niegan la creación, cortando así el nexo entre Dios y el hombre, y sustituyendo el fatalismo de los naturalistas por un fatalismo abstracto, que tiende a degenerar en materialismo y no proporciona ninguna concepción del deber como base para la acción moral. Los furieristas, dice, se apartan del buen camino considerando todos los deseos y pasiones del hombre igualmente legítimos, negando de este modo toda distinción entre el bien y el mal: así caen en un individualismo absoluto y comparten, con los partidarios de Bentham, la aceptación de la norma falsa de la utilidad y la identificación de la moralidad con el interés. Sin embargo, otras sectas, dice sin especificarlas, no se preocupan acerca de las ideas fundamentales, sino que permiten que sus proyectos estén gobernados por pasajeras nociones del momento. Afirma que a todos los “sistemas” les faltan dos elementos esenciales para la solución verdadera del problema social, porque no basan el derecho y el deber sobre cimientos firmes en la relación entre el hombre y Dios. Acusa a sus defensores de ser, sin saberlo, meros tradicionalistas, de tomar la idea de igualdad humana del cristianismo sin aceptar sus bases cristianas, dando de este modo a la idea una forma abstracta y absoluta derivada completamente de la naturaleza. Añade que de la naturaleza no puede derivarse ese principio porque la naturaleza ofrece pruebas abundantes tanto de desigualdad como de igualdad. La concepción de Dios como padre de todos los hombres es el único fundamento adecuado para una posición igualitaria que no caiga en contradicciones infinitas. Confiar en la naturaleza como luz orientadora no conduce al reino del amor ni de la justicia, sino al de la fuerza. Conduce a hacer resaltar sólo los derechos sin hacer resaltar paralelamente los deberes, lo cual exige invocar la fuerza para armonizar los derechos en conflicto. Esto implica una concepción de gobierno establecido sobre el pueblo para mantenerlo en orden, en lugar de un gobierno colectivo autónomo del pueblo para el pueblo mismo. Por consiguiente, las sectas caen en una concepción del control social mediante jerarquías, lo cual no es más que una nueva clase de tiranía.

La mayoría de las sectas, continúa diciendo, cometen el error de volver la

espalda a la política, y en lugar de trabajar en favor de la soberanía popular basada en el sufragio universal, se concentran en proyectos para regular las relaciones de propiedad. Por eso ataca al comunismo de Cabet y de sus partidarios los icarianos, quienes propugnan que toda propiedad sea común. Nada, dice, más absurdo que esto, porque la propiedad es indispensable para la libertad humana y debe estar difundida, no concentrada. Lo que es propiedad de todos deja de ser por completo propiedad: la noción misma de propiedad (proprium) implica posesión individual. Los hombres no pueden tener libertad sin propiedad, porque la propiedad es el medio para el ejercicio libre del trabajo y a la vez estímulo para el esfuerzo. A fin de proporcionar el derecho efectivo al trabajo, tiene que ser acumulable, de tal modo que pueda ser utilizada como medio de producción; y también tiene que ser transmisible porque la verdadera unidad de la sociedad es la familia, y la familia sigue viviendo a través de las generaciones. La concentración de la propiedad en las manos del Estado significa, por consiguiente, la tiranía del Estado sobre la familia y el individuo. El verdadero problema no consiste en abolir el proletariado, sino en hallar la manera de establecer un sistema en el cual "toda persona sea propietaria". El comunismo no conducirá a la libertad y a la hermandad, sino al "restablecimiento de las castas", las castas gobernantes dominando sobre un pueblo esclavizado.

Lamennais pasa después a la cuestión de la igualdad de los ingresos. Se refiere a las disputas entre las sectas acerca de este punto, en que algunas defienden la distribución con arreglo al "trabajo" y otras con arreglo a las "necesidades". Dice que todas las leyes naturales ponen obstáculos insuperables a la igualdad de distribución; y los que la defienden se encuentran por consiguiente luchando contra estas leyes tratando de abolir la propiedad, la cual es natural en la vida del hombre como resultado de que éste incorpora su trabajo a las cosas externas a fin de que le sirvan. Además, Dios y la naturaleza han hecho a los hombres desiguales, y ningún arreglo social puede abolir su desigualdad natural. Pero el principio de retribuir al hombre con arreglo a su capacidad no es mejor, porque ¿quién ha de juzgar esta capacidad? Las sectas partidarias de esta solución acaban por establecer una casta superior, la de los que juzgan —ataque dirigido a los sansimonianos—, y así volvemos a la tiranía de unos pocos sobre los muchos.

Después Lamennais expone su propia solución, la cual consiste en una completa igualdad política mediante el sufragio universal y en la sujeción constante de los representantes y administradores a la voluntad del pueblo, en rechazar todas las

leyes que limiten la libre acción económica y en conceder el máximo de libertad de asociación. Qui dit association dit liberté (“Quien dice asociación dice libertad”), exclama. Las condiciones que faltan en la sociedad existente son tres, aparte de la fe religiosa, sin la cual no hay ni salvación social ni salvación eterna. Estas tres condiciones esenciales son: participación del pueblo en el gobierno, participación en la administración de los asuntos comunes y la “condición material de la propiedad”. A la posesión de la primera de ellas seguirá la conquista de las otras dos.

A fin de que lleguen a ser propietarios, sigue diciendo Lamennais, no es necesario que los pobres ataquen la propiedad actual de los ricos, porque la propiedad, en su mayor parte, no está almacenada, sino que es un producto del trabajo de uso común. Las clases desposeídas, teniendo poder político y el derecho de asociación, podrán adquirir propiedad por sí mismas y reducir la propiedad actual de los ricos a una proporción sin importancia. El trabajador, libre para contratarse con su patrón de igual a igual, se negará a aceptar condiciones explotadoras. Podrá insistir en su derecho a una educación gratuita y para todos, y a aprender las artes y las ciencias que sea capaz de dominar. El rico perderá su monopolio de acceso al saber y a las técnicas superiores de producción; los trabajadores llegarán a ser dueños de sí mismos y capaces, mediante la asociación, de reunir el capital que necesiten. Todo esto no podrá suceder en un día, pero una vez que el poder político haya pasado a las manos del pueblo, lo demás vendrá por sí mismo a su debido tiempo como consecuencia natural.

Todo esto lo escribió Lamennais en la década de 1830, durante los años turbulentos que siguieron a la Revolución francesa de 1830. En 1840, su libro La Pays et le gouvernement le costó ser condenado a un año de prisión por los ministros de Luis Felipe. En la cárcel compuso Une Voix de prison (publicada en 1840), en un tono apocalíptico como el de Paroles d’un croyant, así como un Esquisse de philosophie (Bosquejo de filosofía, 1840) que incluye un estudio notable acerca de las relaciones entre el arte y la religión. En la década de 1840 continuó su propaganda, con dificultades financieras, y colaboró en la Revue du Progrès de Louis Blanc escribiendo artículos que muestran gran simpatía hacia el socialismo de tipo “asociacionista”, que Blanc había defendido en Organisation du travail. Al acercarse la nueva revolución, fue presidente de la Sociedad de Solidaridad Republicana, que enseguida tuvo muchos partidarios. Después de la Revolución de 1848 lo eligieron miembro de la Asamblea Constituyente, en la cual se sentó entre los republicanos de izquierda, y redactó

una Constitución que fue rechazada por ser demasiado radical. También fundó un periódico, Le Peuple Constituant, el cual suspendieron después de que los sucesos de junio destruyeron la fuerza de los obreros parisienses. El golpe de Estado de Luis Napoleón puso término a su carrera política; sus últimos años, hasta su muerte en 1854, los dedicó sobre todo a traducir a Dante. Murió sin reconciliarse con la Iglesia católica; una multitud inmensa acompañó su cadáver hasta el cementerio del Père Lachaise, donde fue enterrado sin ritos religiosos.

Lamennais, desde el principio hasta el fin un "romántico", fue un hombre de un enorme fervor moral y de una elocuencia al escribir que han dado a su obra un lugar perdurable en la literatura francesa y también en la historia de la Francia democrática. Su pensamiento fue siempre profundamente religioso: no podía comprender ninguna moralidad que no estuviese basada en la fe en Dios. Creía firmemente en la certeza del progreso humano, porque creía en Dios como creador bienhechor y padre de todos los hombres. Aunque censuró con vehemencia los males de su tiempo, no dudaba, después de convertirse a la democracia, de que era mejor que cualquier tiempo anterior de la historia humana; y estaba seguro de que la humanidad se hallaba muy próxima a otro gran avance. Esta confianza, que estuvo muy lejos de sentir en sus primeros años, se basaba en su creencia en la eficacia invencible de las ideas. En su tiempo vio a hombres que aceptaban la idea de igualdad humana ante Dios sin llevarla a la práctica, y estaba seguro de que esta contradicción no podía durar mucho y de que, en el conflicto entre la idea y el interés egoísta, la idea estaba destinada a prevalecer porque Dios así lo quería. Su fe en la bondad de Dios lo condujo a atribuir los males del mundo a Satán, que, según su opinión, era una fuerza viva que aparta a los hombres de su deber hacia Dios y hacia el prójimo. Pero estaba seguro de que el reino de Satán se hallaba cerca de su fin, y de que la tarea con que se enfrentaba la humanidad en el nuevo orden que se implantaría, haciendo al pueblo dueño de sí mismo, era sobre todo de instrucción. La esclavitud, incluyendo la esclavitud de los asalariados, había mantenido al pueblo en la oscuridad y en la ignorancia; no tardaría mucho tiempo en ver una gran luz. De ahí su insistencia en el derecho a la educación y también en la necesidad de la asociación como medio para el mejoramiento material. Lamennais, a pesar de su insistencia en la libertad del individuo y de la familia, no sentía los temores de Proudhon hacia la asociación, que para éste implicaba la tiranía de "lo colectivo" sobre lo individual. Justamente del mismo modo en que creía en la posibilidad de una Constitución que pusiera el verdadero poder (verdadera participación en el gobierno y la administración) en las manos del pueblo, así creía en las asociaciones autónomas como medio de ampliar la

libertad, no de limitarla, siempre que estuviesen firmemente basadas en el derecho de sufragio universal. Proudhon también creía en el pueblo, pero sospechaba que perdía su buen sentido tan pronto como trataba de actuar a través de representantes. Lamennais, con no menos devoción hacia la libertad individual, vio que podía realizarse en muchas esferas sólo con que los hombres actuasen juntos. Creía que los peligros de la acción colectiva nacían de que los hombres unían su fuerza con espíritu de egoísmo, al cual llamaba espíritu de "utilidad". Mantenía que la verdadera base de la asociación era el reconocimiento, no menos natural en el hombre que el propio interés, del deber hacia sus semejantes. Ya vimos que esta concepción del deber era en Lamennais completamente internacional: aunque exaltaba los derechos de la patria, siempre se negó a considerarla algo más que un conjunto de individuos que formaban familias, e insistía en que los derechos de aquélla estaban subordinados a los de una colectividad más grande constituida por toda la humanidad. La paternidad universal de Dios hizo hermanos a todos los hombres. Por consiguiente, la guerra es extremadamente injusta, porque conduce siempre a la exaltación de los derechos del Estado y sus gobernantes en perjuicio del pueblo.

Dije al principio de este capítulo que Lamennais no era un socialista. No lo era, pero de él derivan muchas doctrinas socialistas cristianas y estaba mucho más cerca del socialismo que muchos que más tarde se llamaron a sí mismos, o fueron llamados, socialistas cristianos. Me da la impresión de que sus escritos de carácter histórico y su presentación de las condiciones del proletariado influyeron en su día en Marx mucho más de lo que Marx mismo pensaba. De l'esclavage moderne es, sin duda, uno de los grandes documentos en la historia de la idea de la lucha de clases. Constituye un eslabón importante entre Saint-Simon, que tenía la idea de una evolución histórica, pero no del conflicto entre capitalistas y trabajadores, y Marx, que fue más allá de Lamennais uniendo las dos ideas en la concepción materialista de la historia. Pero, por supuesto, en Lamennais la concepción de la historia era idealista, y la lucha de clases, tal como la concebía, habría de ser emprendida con Dios como inspirador de la cruzada proletaria.

XVIII. PROUDHON

PIERRE-JOSEPH PROUDHON (1809-1865) es casi el único entre los profetas importantes del socialismo que nació entre los de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre, para emplear una vez más la frase de Saint-Simon.[9] Era hijo de un tonelero y cervecero de poca importancia del campo próximo a Besanzón y de una madre de familia aldeana. Fue autodidacto, y nunca olvidó ni quiso olvidar su origen social, del cual estaba realmente muy orgulloso. Aprendiz de impresor, llegó a ser corrector de pruebas, y debía parte de los conocimientos extraordinariamente diversos que poseía (especialmente en el campo de la teología) al estudio de los volúmenes que había tenido que corregir; pero, aparte de esto, toda su vida fue lector de toda clase de libros, con lo que continuamente aumentaba sus conocimientos. Escribió muchísimo, y generalmente muy bien. Poseía un extraordinario sentido natural del estilo. Escribía con frecuencia con digresiones: nadie podría acusarlo de tener una mente reposada. Nunca fue un constructor de sistemas, y criticaba más que construía. Fue observador excepcionalmente penetrante de la escena contemporánea, tanto en los libros y artículos que publicó como en sus cuadernos de notas personales, en los que recogía sus observaciones. De sus compañeros "socialistas" y "radicales" fue casi siempre un crítico más bien desdeñoso, especialmente si eran intelectuales que no tenían sus raíces en la clase baja y que, por lo tanto, no llegaron a comprenderlo. Despreciaba sobre todo a los constructores de sistemas utópicos, que le parecía que no sabían nada de la naturaleza humana, y a todos aquellos cuyas propuestas implicaban la reglamentación de la vida de los hombres o una exaltación de la autoridad. Su diosa era la libertad, la libertad de los hombres como individuos para hacer lo que quisieran, y con frecuencia da a entender que esta libertad no debe tener límites. Pero también tenía pasión por la "justicia", que exaltaba como la idea esencial de la gran Revolución francesa, la idea de que es misión de todos los verdaderos intérpretes de la tradición revolucionaria convertirla en realidad en la vida social de los hombres. La justicia, decía con frecuencia, implica "reciprocidad", que es la única condición legítima limitadora de la libertad. Abogaba por una sociedad en la que todos los hombres gozasen de la libertad en forma "recíproca", es decir, con la condición de dar libertad igual a los demás. Estos principios de "justicia" y "libertad" era necesario establecerlos como los verdaderos fundamentos del sistema social, pero es imposible, por su

naturaleza misma, que sean impuestos por ninguna autoridad al hombre. Esa organización social que se necesita tiene que ser servidora del hombre, y no su dueña. “La república ideal es una anarquía positiva. No es ni libertad subordinada al orden, como en la monarquía constitucional, ni libertad presa dentro del orden. Es la libertad libre de todas sus trabas, supersticiones, prejuicios, falacias, de la usura y de la autoridad: es libertad recíproca y no libertad limitada; la libertad no es la hija, sino la madre del orden.”

Éste es el lenguaje del anarquismo más bien que del socialismo; y fue de hecho Proudhon quien primero introdujo la palabra “anarquismo” en el diccionario político. Con frecuencia hablaba de sí mismo como “socialista”, pero esto era porque la palabra socialismo no tenía en su tiempo la relación estrecha que más tarde llegó a guardar con la acción específicamente política y con la idea del Estado. En Louis Blanc, como hemos visto, esta relación ya se había establecido; pero en la década de 1840, cuando Proudhon se destacó por primera vez con su célebre ensayo de la propiedad, Blanc era no más que la cabeza de una de las numerosas escuelas “socialistas”, muchas de las cuales, al igual que Proudhon, tampoco aceptaban al Estado.

No ha de olvidarse que en la primera mitad del siglo XIX “el Estado” era concebido por la mayoría de los partidarios de un cambio social —y en realidad por un gran número de personas— como un poder externo superpuesto a sus súbditos, y no como un organismo que representara a la amplia masa de los ciudadanos. La Revolución francesa había, por supuesto, proclamado la supremacía de una asamblea nacional elegida y representante de toda la nación, y la Constitución republicana de 1793, que nunca llegó a estar vigente, concedía el derecho del sufragio a una extensa masa de votantes en condiciones que se aproximaban mucho al sufragio para todos los varones. Por esta razón, en la Francia del siglo XIX los republicanos radicales de izquierda volvían constantemente la vista al año 1793, al momento en que se interrumpió el verdadero desarrollo de la revolución. Después de 1793 Francia había vuelto a formas de gobierno en las que, bajo el Directorio, el Consulado y el Imperio, el Estado resurgía como una materialización del poder sobre el pueblo, permitiendo el voto sólo a un grupo privilegiado y poniendo firmemente la autoridad ejecutiva en manos de una estructura de poder sobre la cual incluso los representantes de los privilegiados electores no ejercían más que un control muy limitado. Era, pues, natural que se pensase en “el Estado” sobre todo como un poder coercitivo sobre el pueblo, y en pedir alguna clase de nueva Asamblea Constituyente que diese expresión directa a los derechos ciudadanos del pueblo,

y que hiciese una Constitución que reconociera la continuación de estos derechos bajo el nuevo orden.

Esta Asamblea Constituyente no era concebida como "el Estado" o como parte de él, sino más bien como situada por encima "del Estado" y autorizada por los ciudadanos para abolirlo o transformarlo. De este modo, era posible que un pensador social que se declarase abiertamente contra "el Estado" exigiese al mismo tiempo una Constitución que reconociera legalmente todos los derechos o exigencias que considerase formaban parte de la estructura propiamente institucional de una sociedad sólidamente cimentada. Proudhon así lo hizo con frecuencia, sin advertir ninguna incompatibilidad entre esto y su concepción esencialmente anarquista. Louis Blanc, por otra parte, no sólo pedía una nueva serie de leyes sociales y políticas básicas que garantizasen el "derecho al trabajo" y que estableciesen las líneas generales para la "organización de los obreros", sino que deseaba la continua existencia de una cámara legislativa basada en el voto de todos los varones y una autoridad ejecutiva responsable ante ella, y pensaba que estos organismos desempeñarían un papel duradero en mantener, y modificar en caso necesario, la Constitución así establecida. Proudhon no estuvo en desacuerdo con Blanc acerca de la necesidad de una nueva ley constitucional; pero no concebía al "Estado" como el organismo que habría de hacerla o como si tuviese una función permanente después de haberla hecho. En caso necesario, otra Asamblea Constituyente posterior podría ser elegida para hacer una nueva ley constitucional; pero no debería haber un cuerpo permanente de delegados que creyesen representar al pueblo ni que tuviesen autoridad sobre éste. La autoridad permanente habría de ser, según su opinión, la ley misma, no un grupo de hombres que seguramente la pervertirían y que serían víctimas del afán de poder sobre los demás. Blanc, por otro lado, creía en el gobierno representativo, materializado en las instituciones de un Estado democrático, aunque, como Proudhon, no quería que el gobierno político desempeñase la función de dirigir la industria bajo un control burocrático.

Según la teoría de Blanc, como en la de Fourier, en la de Owen y en la de Buchez y de la escuela francesa cooperativista, el principal trabajo para realizar las actividades prácticas de la sociedad estaría en manos de las "asociaciones". La asociación autónoma sería el agente omnipresente y característico de los ciudadanos para dirigir colectivamente sus asuntos. Los sansimonianos, o en todo caso los que estrictamente eran miembros de esta escuela, sustituían esa asociación por la société anonyme (la compañía registrada), que funcionaría conforme a estatutos que asegurarían su adaptación al interés general, y que

estaría dirigida por un consejo de savants e industriels con la capacidad técnica y administrativa requerida. Este consejo, que tendría en sus manos el poder financiero, llegaría a ser el verdadero gobierno de la sociedad para todos sus asuntos económicos. El gobierno político no sería más que una sombra en el campo de las relaciones económicas. “El Estado” se transformaría en una expresión del verdadero poder de la sociedad moderna: les producteurs. De este modo, la diferencia principal entre los sansimonianos ortodoxos y los “asociacionistas” consistía en que los primeros insistían en el principio de competencia técnica, y los últimos en el de control funcional democrático.

Proudhon era contrario a estas dos escuelas de pensamiento. Le desagradaban profundamente el principio centralizador de los sansimonianos y el sometimiento del obrero que implica la autoridad del administrador y del ingeniero. Pero también pensaba que los asociacionistas violaban el principio de libertad recíproca del individuo al proponer que el trabajador se sometiese a la regla de la mayoría de su asociación, en la cual no veía garantía mayor de un juicio acertado que la que hay en el voto de la mayoría en una asamblea política. Desconfiaba del elemento de poder de las asociaciones tanto como del que tenía el Estado; desconfiaba de toda clase de organización que limitase la libertad del individuo más allá de lo que fuese absolutamente necesario para asegurar su carácter “recíproco”, es decir, que no negase la misma libertad a los demás hombres.

En el pensamiento de Proudhon la clave no era la “asociación”, sino la familia. La sociedad, que distinguía por completo del “Estado” o gobierno, era, en su concepción, esencialmente una agrupación de familias. Tenía el fuerte sentido familiar del campesino y consideraba a la familia como un grupo patriarcal bajo un hombre, que era su cabeza, el padre. Muy unido a sus padres, estaba escandalizado por los ataques de algunos de los sansimonianos contra las instituciones del matrimonio y de la vida de familia, y no menos por su proyecto de acabar con la herencia, la cual consideraba íntimamente unida a la solidaridad del grupo familiar. Según veremos, aunque en su expresión más famosa define la propiedad como un “robo”, no era contrario a la propiedad misma, sino sólo a lo que consideraba sus perversiones bajo arreglos institucionales injustos. En su mente nunca estuvieron separados la familia y el individuo: los consideraba una y la misma cosa.

La familia, pues, representaba en sí misma un principio de cooperación social basado en una división nacional del trabajo, y en un sentido amplio, la sociedad

estaba formada por familias, entre las cuales existían a la vez una armonía y una discordia naturales. Por ley natural, cada familia buscaría sus propios fines; pero, afirmaba Proudhon, era posible conseguir que las discordias producidas de este modo se armonizasen dentro de una amplia estructura social basada en la justicia recíproca. Es el extremo de la locura, decía, intentar abolir la “contradicción” entre la aspiración egoísta de la familia y la solidaridad que naturalmente une a todas las familias de una sociedad normal. Hacer esto sería destruir todo estímulo al trabajo, porque el estímulo efectivo es el deseo de mejorar al grupo familiar. Basándose en esto, Proudhon censuraba el comunismo de Étienne Cabet y sus partidarios como contrario a la naturaleza fundamental del hombre; y también sobre esta base rechazaba todo proyecto para establecer la igualdad económica. Trabajos desiguales, decía, deben recibir retribuciones desiguales, y estas retribuciones están completamente de acuerdo con el principio de la justicia recíproca. El sentido común del hombre ordinario, campesinos y obreros, reconoce esto por completo. Sólo los intelectuales están contra ello porque no comprenden al pueblo. Lo que es necesario abolir no es la desigualdad, sino la injusticia, es decir, no las desigualdades basadas en trabajos desiguales, sino las que nacen del privilegio y el monopolio. Cada individuo, cada familia, debe recibir todo el fruto de su trabajo de acuerdo con el principio del justo intercambio. Este principio es el que todos los proyectos económicos de Proudhon tratan de fomentar y de proteger. En él basaba su concepción de “crédito gratuito”, de “mutualidad” y de una sociedad que descansa en los “contratos libres” entre sus miembros. Corresponde al Estado sólo declarar cuáles son las relaciones económicas justas, no determinar las manifestaciones de libertad. De este modo Proudhon se expresaba en su Solución del problema social, escrita en 1848. En muchos de sus libros se negaba a reservar al “Estado” incluso esa función limitada; pero en esta obra trataba de formular un programa inmediato para el gobierno establecido por la revolución de febrero. En el mismo pasaje se declara contrario a la petición de Louis Blanc en favor de la “organización del trabajo”. “No es la organización del trabajo lo que necesitamos en este momento. La organización del trabajo es el objeto propio de la libertad individual. Quien trabaja mucho, gana mucho. El Estado no tiene nada que decir sobre esto a los trabajadores. Lo que necesitamos, lo que yo reclamo en nombre de todos los trabajadores, es reciprocidad, equidad en el cambio, organización del crédito.”

Esta petición de un nuevo sistema de crédito ocupa una posición central en el programa positivo de Proudhon. Esto sobre todo, casi sólo esto, decía, es lo que se necesita a fin de permitir que los productos del trabajo sean cambiados

equitativamente y para que la libertad individual quede asegurada. Con la misma indignación que otros partidarios de la reforma monetaria, censuraba el patrón oro como el instrumento según el cual los monopolistas podían negar el derecho a producir riqueza. No se necesitaba otro patrón o norma, sostenía, que el proporcionado por los artículos mismos como productos del trabajo de los hombres. Un sistema de crédito que pusiese el dinero al alcance de todos en proporción a su capacidad para producir, aseguraría trabajo para todos y producción abundante sin necesidad de ningún sistema estatal de "talleres nacionales" o de cualquier estructura elaborada de asociaciones. El crédito gratuito, y limitado sólo por la capacidad de producción, aseguraría amplios mercados y la retribución de todo productor con arreglo al valor social de su producto. Asegurado esto, ninguna otra cosa tendría que hacer el Estado o cualquier otra autoridad dotada de poder coactivo. Los productores individuales, empleando sólo las formas de asociación voluntaria que las condiciones de la producción requiriesen, harían lo demás por sí mismos.

Una y otra vez, Proudhon, en sus numerosos escritos, mezcla la crítica de las instituciones, tanto del latifundismo como del capitalismo, y también de la mayor parte de sus compañeros "socialistas", acentuando fuertemente la capacidad inherente en la clase obrera para su propia expresión y su propia organización. Siendo autodidacto, estaba convencido de que la sagacidad natural del campesino le permitía dominar fácilmente cualquier rama del saber que le interesase. El mismo Proudhon aprendía con mucha rapidez y adquiría sin dificultad gran cantidad de información acerca de todo lo que quisiese conocer. Además era, sin duda alguna, un hombre de negocios sumamente competente. Aprendió contabilidad, a la cual durante toda su vida le dio mucha importancia, y se lanzó a varios negocios, incluyendo la gerencia de una empresa de transportes.

Marx, cuando por primera vez vio a Proudhon en París a mediados de la década de 1840, se formó una alta opinión de él y le solicitó con afán su cooperación. Afirmaba que había iniciado a Proudhon (que no sabía alemán) en los misterios de la filosofía hegeliana, de la cual había adquirido algunas nociones de segunda mano y deseaba saber más. Pero pronto se distanciaron. Marx acusaba a Proudhon de no aplicar bien la noción hegeliana de "contradicción" y de "desnaturalizar la dialéctica al negar que pudiesen ser resueltas las 'contradicciones' de la sociedad". Proudhon, por su parte, culpaba a Marx de crear un sistema dogmático, de autoritarismo y, sobre todo, de tratar duramente a sus compañeros socialistas, como Karl Grün, cuya influencia Marx quiso

socavar pidiendo ayuda a Proudhon. Cuando, en 1846, Proudhon publicó su ambicioso estudio económico Système des contradictions économiques, que llevaba el subtítulo de Philosophie de la misère (Filosofía de la miseria), Marx respondió con un violento ataque, que fue también la primera exposición importante de su propia doctrina económica. Este ataque contra Proudhon por alterar la dialéctica hegeliana está contenido en su Misère de la philosophie (Miseria de la filosofía, 1847). Proudhon, hay que reconocerlo, jugaba constantemente con la idea de contradicciones, oposiciones y antinomias a lo largo de sus escritos, y empleaba una forma de razonamiento que tenía poco en común con la de Hegel o la de Marx. La diferencia, sin embargo, no estaría sólo en que Proudhon no entendiese a Hegel, aunque así fuese en efecto. Estaba en que Proudhon difería radicalmente de Marx en toda su filosofía. Para Marx, como para Hegel, la esencia de la dialéctica era que representaba la realidad en una forma triple de tesis y antítesis que conducen siempre a una síntesis superior, y de este modo, al fin, a un término en el cual las contradicciones se resuelven. Proudhon, por otra parte, no consideraba las oposiciones y contradicciones de los problemas sociales imperfecciones que había que resolver y sustituir realizando la síntesis de los contrarios, sino el elemento mismo del cual está hecha y tiene que seguir estando hecha la sociedad. La oposición entre orden y progreso, entre socialización e individualismo, entre propiedad privada y propiedad colectiva, todas ellas formas propias de la vida social, y las soluciones habrían de buscarse, no eliminando cualquiera de los términos contradictorios o armonizándolos en una síntesis superior, sino arreglando las instituciones sociales de tal manera que sigan existiendo los antagonismos, pero regulados suficientemente por las normas de la justicia, permitiendo que actúen los elementos benéficos que contienen y refrenando los malos. De ahí se sigue que mientras para Marx sólo hay una síntesis posible capaz de resolver los antagonismos de tesis y antítesis, la filosofía de Proudhon admite una variedad de soluciones posibles, estando por esto en oposición directa con el determinismo de Marx y con su creencia en la posible predicción científica del curso futuro de la civilización. Aunque oculto a veces por los términos de la discusión suscitada entre los dos, en esto consiste su verdadero y profundo desacuerdo. En lenguaje moderno diríamos que Proudhon era esencialmente un pluralista, mientras que Marx era monista y, sin duda, un pensador monolítico.

Proudhon, hay que reconocerlo, era con frecuencia difuso, prolijo e incluso pretencioso. Como teórico, tenía muchos de los defectos del pensador autodidacto e indisciplinado que toma del medio especulativo dominante lo que le sirve para su propósito, y no le preocupan el desorden ni el carácter poco

sistemático de toda su doctrina. En realidad, Proudhon no se propuso ser dogmático ni sistemático. Creía en un mundo desordenado; sin embargo, o quizá por eso mismo, fue con frecuencia un crítico penetrante y un estilista notable, y su obra está llena de ideas fecundas.

Examinemos más de cerca sus ataques contra sus compañeros socialistas, ataques de los que exceptúa a Saint-Simon pero de ningún modo a los socialistas sansimonianos de su tiempo. Estos ataques se basan principalmente en su hostilidad a todos los sistemas. Insistía en que el orden nuevo tiene que brotar naturalmente de las condiciones dominantes y no puede trazarse por la mera acción de las facultades intelectuales. La "revolución" (su palabra favorita) tiene que surgir del pueblo mismo y no de los planes trazados por los proyectistas revolucionarios. Atacó por igual a los "socialistas de Estado" de la escuela de Louis Blanc, a los "asociacionistas" partidarios de Fourier, a los "comunistas" que seguían a Cabet, a los blanquistas defensores de la insurrección y, más tarde, a los marxistas cuando expusieron su doctrina rival del "socialismo científico". A todos estos sistemas oponía lo que llamaba "la idea de la revolución" impresa en la mente del pueblo, es decir, la idea de justicia social y de libertad individual implícita en el gran movimiento revolucionario de 1789 y que constituye la base del verdadero movimiento social del siglo XIX. Al atacar a los "socialistas de Estado" afirmaba que la democracia no es garantía de cordura, y que el gobierno parlamentario, sobre una base representativa, no es verdadera democracia, porque en realidad ningún hombre puede representar a otro. No atacaba menos a la democracia directa (es decir, al plebiscito), fundándose en que conduce directamente a la tiranía al poner a un hombre o a un pequeño grupo de jefes por encima del pueblo. Realmente, en opinión de Proudhon, todas las formas de gobierno son injustas porque todas se basan en la negación de la igualdad humana y establecen una relación injusta entre los hombres. Por eso aspiraba a que al fin los hombres se viesen completamente liberados del gobierno y a que la futura organización de la sociedad se redujese a las relaciones entre hombre y hombre en circunstancias de libertad mutua completa. Su idea directriz era la de "contrato", la cual, afirma una y otra vez, es una noción desnaturalizada por Rousseau, que al apartarla de su verdadero significado le otorgó una expresión política falsa. La esencia del "contrato", según Proudhon, es que cada hombre debe ser libre para hacer los arreglos que le plazcan con otros hombres bajo condiciones que garanticen que todos pueden contratar libremente y que ningún monopolio de poder o de riqueza altere la justicia del contrato. "Contrato", para Proudhon, es esencialmente el hecho de que un individuo responsable contraiga libremente una obligación y, por consiguiente, la forma necesaria de actuar de

los hombres que viven en una sociedad libre. Llega en esta concepción del "contrato" hasta el punto de desconfiar de todas las formas de asociación que requieran la renuncia de los hombres a la acción directa de su capacidad individual, en favor de la acción mediante cualquier clase de agente colectivo o representativo que los prive de su responsabilidad personal. Admitía que cuando por razones técnicas es necesario organizar las industrias o los servicios en gran escala la asociación no puede evitarse, pero quería que ello se redujese a un mínimo. Creía que la mayor parte de la labor de la sociedad podía realizarse con base en la acción individual sin necesidad de organización colectiva.

Proudhon piensa siempre en la sociedad y en sus problemas sobre todo como si se tratase de una actividad económica en pequeña escala y de pequeños grupos sociales. En realidad, pensaba especialmente en familias campesinas que cultivaran pequeñas granjas, o en artesanos individuales dedicados a la producción en escala modesta, y consideraba la tendencia hacia una organización industrial de gran calado como el resultado principal de una desigualdad económica y de condiciones sociales injustas. A veces escribió como si fuese hostil a toda asociación; pero no quería decir esto en su sentido literal, así como tampoco atacar la propiedad en todas sus formas. Reconocía la necesidad de la asociación entre productores en pequeña escala y en grupos reducidos para cualquier propósito en el que esa asociación reforzase la posición del individuo sin privarlo de su independencia. Sin embargo, tendía a pensar que la palabra asociación significa mucho más que la acción misma de un grupo. En su tiempo, la palabra asociación iba muy unida, en el espíritu de la gente, incluso en el suyo, ya a las pretensiones de los furieristas de resolver todo el problema social mediante la asociación de hombres en comunidades que se bastaran a sí mismas y que siguieran un tipo de vida propio, ya a proyectos como los de Louis Blanc, que implicaban el agrupar los "talleres" en corporaciones nacionales que actuasen de acuerdo con un plan general de producción. A Proudhon le desagradaba profundamente ese tipo de "asociación". Quería mantener la familia como la unidad de la vida tanto económica como social, y de acuerdo con esto limitar la asociación al agrupamiento, para ciertos fines comunes, de hombres que viviesen una vida de familia independiente. Mientras que la mayoría de sus compañeros "socialistas" consideraban las "asociaciones" y la actividad colectiva buenas en sí mismas, porque fortalecerían en el hombre el espíritu de responsabilidad colectiva y de servicio social, Proudhon no veía la necesidad de reforzar de esta manera los lazos sociales. En realidad, veía en la asociación el peligro de debilitar el interés individual y de acabar con la libertad. Para Proudhon toda asociación es, en el mejor caso, un mal necesario a causa de su

tendencia a limitar la independencia del individuo y de la familia. Cuando decía que “nunca se asocia el hombre si no es a pesar de sí mismo y porque no puede evitarlo”, pensaba sobre todo en los tipos de asociación defendidos por los furieristas y por otros grupos socialistas contemporáneos. No se oponía al tipo de asociación que el individuo puede necesitar a fin de llevar a cabo mejor su obra mediante agrupamientos cooperativos para fines comunes especiales. Sin embargo, sostenía que la asociación sólo puede prestar buen servicio basada en la libertad del individuo. El verdadero cimiento de la sociedad, afirmaba, es el libre intercambio entre individuos productores sobre la base de valores creados por el trabajo, ya que aceptaba la teoría del valor fincado en el tiempo de trabajo propia de Robert Owen y de los economistas ingleses anticapitalistas, cuyas opiniones ya hemos examinado.

Esta libertad de intercambio, como hemos visto, se establecería mediante un sistema que Proudhon llamaba “crédito gratuito”, consistente en poner el capital al alcance de todos los productores que estuvieran en situación de utilizarlo para producir servicios y artículos que pudiesen ser llevados al mercado. Creía que este capital debía ponerse a su disposición sin interés, o más bien con un interés reducido que bastase para cubrir los gastos de administración del banco nacional, que lo proporcionaría. Para comenzar estaba dispuesto a aprobar un interés bajo, que más tarde se redujese casi a nada a medida que el nuevo sistema fuese funcionando de una manera completa. Deseaba que el capital inicial del banco se reuniese por medio de una contribución impuesta a los capitalistas y los latifundistas, incluyendo también una contribución sobre los salarios de los funcionarios públicos, a los que no quería mucho. Este banco nacional, que no había de estar dirigido por el Estado, sino que sería una institución autónoma, estaría preparado a fin de proporcionar crédito gratuito en escala suficiente para asegurar a todos medios de trabajo, de manera individual siempre que fuese posible, y, en los casos en que la producción en gran escala fuese inevitable, mediante asociaciones de obreros. Éste es el sistema al que llamó de mutualismo, a causa de lo cual los partidarios de Proudhon fueron después llamados con frecuencia mutualistas.

Proudhon tuvo algunas dificultades para aplicar su doctrina cuando se trataba de la propiedad de la tierra. En su famoso Ensayo sobre la propiedad, su primera obra importante, había definido la propiedad en términos generales como un robo (“La propriété, c’est le vol”) y afirmado que todo procedía de los frutos del trabajo. Sin embargo, como hemos visto, no quería decir con esto que toda la propiedad privada debiera terminar. Se oponía a ella únicamente cuando tomaba

la forma de una propiedad absoluta de tal modo que implicara la negación de la existencia del interés social. La propiedad es una de esas características en las cuales Proudhon halló oposición entre los derechos del individuo y los de la sociedad, que podían ser en gran medida conciliados sólo manteniendo un equilibrio entre la posesión privada y el derecho colectivo. Deseaba asegurar a cada hombre la posesión privada de la propiedad que necesitase para la producción, y durante todo el tiempo que él y sus herederos la utilizasen, pero no más tiempo. Pensaba que esto podía hacerse en el caso de los campesinos entregando la propiedad de la tierra a las comunas, pero reconociendo de una manera completa el deseo del campesino de asegurar la posesión como un medio necesario para gozar los frutos de su trabajo. De ahí que propusiese un sistema de derecho garantizado a ocupar la tierra, siempre que fuese utilizada de una manera productiva, incluyendo el derecho del campesino a transmitir la tierra a sus herederos con la condición de que pudiesen continuar cultivándola.

Como se ve, estas ideas de Proudhon, aunque buscan la abolición del Estado como institución, suponen la existencia continuada de un sistema jurídico que garantice las bases esenciales de su sistema reformado de propiedad y de su banco para crédito gratuito. No concebía la abolición del Estado en el sentido de implicar la falta de una Constitución o de una base legal para su nueva sociedad. El Estado al que se oponía era el que llamaba Estado de la "política", en oposición a la estructura constitucional requerida para proporcionar una base adecuada a la organización del trabajo.

Proudhon decía siempre, siguiendo en esto a Saint-Simon, que la sociedad no tenía que estar organizada para la política, sino para el trabajo. Tenía profundamente arraigada la idea de que existe una economía "natural" basada en el intercambio que aseguraría un equilibrio de intereses mientras no interviniesen en ella ni el Estado ni los monopolios. Sostenía que la división del trabajo, considerada por Adam Smith el principio básico de la riqueza de las naciones, degrada a los obreros bajo el capitalismo porque subdivide el proceso del trabajo cada vez más, mientras que bajo un sistema de cambio libre y de producción individual la división del trabajo produciría abundancia para todos sin necesidad de esta subdivisión antihumana. Una competencia así, que rebaja al obrero bajo el capitalismo, sería un bien bajo las condiciones del cambio libre, porque entonces estaría abierta a todos y no limitada a aquellos que tuviesen un monopolio de la propiedad del capital o del acceso a los mercados. Proudhon se anticipa a la doctrina de Marx de que la división del trabajo permite que el dueño del capital se apropie los beneficios de la cooperación social y mantenga los

salarios en el nivel de subsistencia. Sin embargo, se diferencia de Marx en su teoría del valor. Según Proudhon, el cambio, lo mismo que la producción, crea el valor mediante el trabajo empleado en él, y por eso no existe verdadera diferencia económica entre producción, distribución y cambio. Todas ellas no hacen más que cambiar la forma de las cosas. Marx atacaba a Proudhon en este punto, alegando que la teoría de Proudhon acerca del valor era la del economista pequeñoburgués, que siente debilidad por los derechos del tendero y del artesano que venden sus propios productos. En realidad, Proudhon, aunque insistía constantemente en la capacidad creadora de las clases obreras —se refería a los trabajadores pensando sobre todo en el obrero asalariado, cuando no en el campesino que cultiva su trozo de tierra y en el artesano dedicado a una producción individual—, siempre incluyó a los artesanos maestros de pequeños talleres y a los comerciantes como miembros de las clases productoras. Según Proudhon, todo trabajo útil crea valor y merece retribución en la medida en que lo estime el comprador. Las oscilaciones de un mercado verdaderamente libre asegurarán a cada hombre el equivalente del valor que haya creado, ya sea como productor directo o porque ayude al consumidor a obtener lo que necesita. Todo trabajador útil tiene derecho en justicia a recibir el valor que su trabajo tenga para otros hombres. En esto se basa el ataque de Proudhon contra la igualdad económica. Rechazaba la fórmula de Louis Blanc: “De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades”, por ser incompatible con la noción de contratos basados en cambios de productos equivalentes, que era fundamental en su doctrina. La retribución, decía, debe ser proporcional al servicio, a la naturaleza de las circunstancias, al talento y a la responsabilidad del productor individual. Esto es consecuencia de su concepto del “contrato libre” como base económica de la nueva sociedad.

Como hemos visto, políticamente Proudhon no creía en la democracia representativa. Negaba que la multitud pudiese adivinar los méritos de los candidatos que se presentasen en una elección, o que existiera ningún “principio especial de justicia en lo colectivo que pueda ser elegido mediante el voto secreto”. La política para Proudhon siempre significa centralización, a lo cual se oponía decididamente. Significa una concentración de poder y una pérdida correspondiente de libertad en el individuo, que puede encontrar su libertad sólo si se ve libre de autoridades y rangos para poder decidir sus propios asuntos mediante contratos libres. Creía firmemente en la capacidad creadora del individuo, pero pensaba que esa capacidad podía ejercerse mejor en pequeña escala, en cuestiones que el individuo mismo podía manejar y controlar, y acerca de las que, por consiguiente, era de esperar que juzgase racionalmente.

Esto hace que en gran parte pueda considerarse a Proudhon un antecesor de la doctrina sindicalista y de la anarco-comunista, aunque los sindicalistas se apartan de su individualismo extremo al dar gran importancia a las uniones obreras, y los anarco-comunistas a las asociaciones comunales locales. La desconfianza de Proudhon hacia la política lo condujo más tarde a negar la doctrina marxista según la cual el proletariado puede emanciparse por sí mismo mediante una acción política o revolucionaria. El proletariado, dice, carece de líderes de la capacidad requerida para elegir entre ellos, excepto para asuntos de poca importancia, y no puede tener la esperanza de adueñarse de la dirección de la sociedad a menos que consiga unirse a los campesinos y a los maestros artesanos, que son sus aliados naturales contra los políticos y los grandes financieros. "A ti, burgués, dedico estos ensayos", escribe al comienzo de su Idea general de la revolución en el siglo XIX, abogando por la conciliación de la clase media y la clase obrera. Esto hizo, a pesar de su frecuente violencia de lenguaje, que en la acción fuese esencialmente moderado, y lo enfrentó a los marxistas, que despreciaban a la pequeña burguesía como clase que ya no tenía razón de existir y que insistían en la antítesis dialéctica entre burguesía y proletariado como los únicos que se disputaban el poder.

Ninguna exposición de las doctrinas de Proudhon puede dejar de hacer referencia a su actitud respecto a la religión. Toda su vida fue decididamente contrario a la Iglesia católica, oponiendo la concepción eclesiástica de la justicia a la idea de la justicia social, que según él está representada por la gran Revolución francesa. Era igualmente opuesto a las tentativas de algunos de sus contemporáneos de fundar el nuevo orden social sobre la base de una nueva religión. Rechazaba el "nuevo cristianismo" de Saint-Simon, tal como lo desarrollaron Enfantin y los últimos sansimonianos, y no menos la concepción de Comte de una religión de la humanidad basada en la doctrina positivista de la evolución social. Le parecía que todas esas religiones nuevas y antiguas defendían un principio de autoridad que negaba a las personas el derecho y la capacidad para decidir su propia forma de vida mediante sus esfuerzos personales y su colaboración voluntaria en fines comunes. Pero no negó a Dios, aunque atacó a la religión organizada. Consideraba a las Iglesias, como al Estado, imposiciones ilegítimas sobre la libertad humana que embaucaban la credulidad de las personas para sus propios fines. Creía que la verdadera religión es asunto personal, que no exige ni autoridad ni organización, sino únicamente el servicio voluntario del espíritu humano individual. Sin embargo, esto lo condujo a una concepción completamente laica respecto a la intervención eclesiástica en los asuntos sociales. El laicismo de Proudhon ha sido uno de los más persistentes

entre los fuertes elementos de influjo con que ha contribuido al pensamiento social francés posterior. No obstante, nada tiene en común con el materialismo dialéctico de Marx, con el que a veces se le confunde, porque Proudhon consideraba la interpretación determinista de la historia de Marx otro sistema autoritario, calculado para continuar la mala tradición del antiguo autoritarismo de la Iglesia católica.

Resta añadir que, fiel a su punto de vista aldeano y a su fuerte creencia en la familia como unidad esencial de la vida social, Proudhon no compartía la opinión de muchos de sus contemporáneos socialistas acerca de la emancipación de la mujer. Para él, el lugar de la mujer era el hogar, es decir, el hogar campesino en el cual la mujer desempeña una parte principal como compañera, aunque compañera inferior, de su marido en el trabajo de la tierra y con el ganado y en las muy diversas actividades del hogar extendido. Sobre esta base afirmaba la supremacía del varón como cabeza del grupo familiar, y chocó especialmente con los sansimonianos, a quienes consideraba los posibles destructores de la familia en cuanto unidad esencial de la sociedad.

Proudhon era un pensador inconfundiblemente original, cuyas opiniones en su mayor parte no derivaban de otros teóricos, sino directamente de su experiencia personal y de su concepción de la sociedad. El influjo más poderoso que recibió su pensamiento procedente de libros fue el de Rousseau, pero no el Rousseau del Contrato social, sino el del Discurso sobre las ciencias y las artes, el de El origen de la desigualdad, el del Emilio y de las Cartas escritas desde la montaña. Compartía la gran desconfianza de Rousseau hacia los intelectuales, su exaltación de los sentimientos y su opinión acerca de la enorme corruptibilidad del hombre bajo el influjo de la “civilización”. También como Rousseau, adoraba la “naturaleza” y reaccionaba vivamente contra la modernidad en cualquiera de sus formas. Pero estas opiniones no eran tanto influjo de Rousseau como expresión de su profundo amor a la familia y al hogar independiente del aldeano o del artesano y de los suyos, que viven de su propio trabajo colectivo bajo una autoridad patriarcal. De este modo, aunque es anarquista y revolucionario, no tiene nada en común con los apóstoles de la reacción social; y es fácil encontrar en sus obras pasajes que podrían haber sido escritos por ardientes católicos que se vuelven contra la democracia, o por fascistas que acusan a la plutocracia desalmada o, por supuesto, por irracionalistas como Pareto y Sorel. Por último, era muy francés y nunca entró en su cabeza la duda de que Francia fuera el centro del mundo ni de que la lucha social, tal como se estaba produciendo en Francia, era la lucha de la humanidad por la realización

de la justicia social.

Me doy cuenta de que, en este intento de resumir el lugar que ocupa Proudhon en el desarrollo del pensamiento socialista, acaso halle en él más consistencia y coherencia que las que quizás encuentren quienes lean sus obras. En una primera lectura parece que constantemente se contradice de un libro a otro, e incluso de una a otra página. Esta apariencia se debe en gran parte a su afición a las paradojas, y aún más a su creencia en que la vida misma está hecha de contradicciones insolubles, y en que la misión de quien traza proyectos sociales no consiste en borrarlas, sino en atenuarlas.

En su Solución del problema social escribe lo siguiente:

No se necesita un gran esfuerzo de reflexión a fin de comprender que la justicia, la unión, el acuerdo, la armonía, la fraternidad misma necesariamente suponen dos opuestos; y que, a menos que uno caiga en la noción absurda de una identidad absoluta, es decir, la de insignificancia absoluta, la contradicción es la ley fundamental, no sólo de la sociedad, sino del universo. Ésta es también la primera ley que yo proclamo, de acuerdo con la religión y la filosofía, es decir, contradicción, antagonismo universal. Pero del mismo modo que la vida implica contradicción, la contradicción a su vez exige justicia, lo cual conduce a la segunda ley de creación y humanidad: la interacción mutua de elementos antagónicos o reciprocidad.

La reciprocidad, en la creación, es el principio de la existencia. En el orden social la reciprocidad es el principio de la realidad social, la fórmula de la justicia. Tiene por base el eterno antagonismo de ideas, de opiniones, de pasiones, de capacidades, de temperamentos y de intereses. Es condición de la vida misma.

Esto no es expresión de un hegelianismo mal entendido, sino de una filosofía enteramente distinta, que tiene menos en común con Hegel que con la concepción de Kant de la “sociabilidad insocial de los hombres”. Fue Marx el que no comprendió a Proudhon, no Proudhon el que dejó de comprender las lecciones de Marx acerca de la dialéctica hegeliana.

La lista inmensa de las obras de Proudhon nos impide mencionar aquí más que una selección muy pequeña de sus escritos. El primero fue un Essai de grammaire générale (1837), que contiene varias reflexiones sobre el desarrollo del lenguaje y que es resultado de una antigua afición. Después viene un ensayo sobre la celebración del domingo: De la célébration du dimanche, considérée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité (1839), seguido de su primer éxito popular: Qu'est-ce que la propriété? (1840). Después publicó poco más o menos un libro por año hasta su Système des contradictions économiques (1846). En 1848 y en los años siguientes editó una serie de periódicos, de los cuales el más conocido es Le Peuple, y publicó, primero por partes, su Solution du problème social, ya mencionado. L'Idée générale de la révolution au XIXe siècle, considerada con frecuencia su obra más importante, apareció en 1851. Entre sus obras posteriores publicadas en vida sobresalen las siguientes: De la justice dans la Révolution et dans l'Église (1858), La Guerre et la paix (1861) y Du principe fédératif (1863). Muchos de sus escritos se dieron al público después de su muerte. El más importante de éstos es De la capacité politique des classes ouvrières (1865), en el cual estaba trabajando cuando murió. Además escribió muchos libros y folletos que tratan de problemas contemporáneos a medida que fueron surgiendo, y algunos de sus comentarios más agudos se encuentran en los cuadernos de notas que escribía diariamente durante ciertas épocas de crisis. Están llenos de comentarios a propósito de los acontecimientos de actualidad, especialmente durante el periodo crítico de las revoluciones europeas de 1848 y las que siguieron a ellas. El profesor Dolléans los ha utilizado mucho en su Vida de Proudhon, que yo creo que es la mejor, aunque es algo difícil de seguir sin conocer con bastante detalle la historia del radicalismo francés.

Si es ardua tarea resumir la doctrina de Proudhon, no lo es menos estimar su influencia. En Francia ésta ha sido profunda y permanente. El influjo de Proudhon fue predominante entre los obreros de París durante las décadas de 1850 y 1860, y dominó a la sección francesa de la Asociación Internacional de Trabajadores durante sus primeros años. Continuó vivo en el desarrollo posterior tanto de las cooperativas francesas como del movimiento de los sindicatos franceses. Internacionalmente, el influjo de Proudhon ha sido capital en el desarrollo de las doctrinas anarquistas y semianarquistas, especialmente en los tipos de anarquismo menos militantes. En realidad, merece llamársele el padre del movimiento anarquista, aunque —como hemos visto— la teoría del anarquismo había sido ya desarrollada, antes de que surgiese el nombre, por muchos autores anteriores, sobre todo por William Godwin.

XIX. EL SOCIALISMO ALEMÁN. SUS COMIENZOS

HASTA el año revolucionario de 1848, Francia fue sin duda el centro del socialismo y del pensamiento socialista. El único gran pensador socialista anterior a Marx que no era francés fue Robert Owen. Babeuf, Saint-Simon, Fourier, Enfantin, Leroux, Cabet, Blanqui, Louis Blanc, Buchez y Proudhon, todos eran franceses. También lo fue Lamennais. Frente a estos nombres, con la única excepción de Robert Owen, hasta bien entrada la década de 1840 sólo pueden ponerse los de economistas anticapitalistas de la Gran Bretaña: Hall, Thompson, Hodgskin, Gray y J. F. Bray, el oweniano cristiano John Minter Morgan y, en Alemania —o más bien de ella, porque estuvo allí poco tiempo—, Wilhelm Weitling. Hay, sin duda, algunos otros en Alemania que es necesario tener en cuenta: J. G. Fichte, que era una especie de socializador, si bien no un socialista en ningún sentido que lo enlace con los otros pensadores estudiados en este libro; y, como precursores del marxismo, Feuerbach y varios "jóvenes hegelianos": los hermanos Bauer, Moses Hess, Arnold Ruge y varios más. Hubo también, en la década de 1840, grupos de emigrados en Londres, Bruselas y París que han quedado en un rincón de la historia, principalmente porque llegaron a ser colaboradores, y más tarde enemigos, de Marx. Y también tenemos, por supuesto, las grandes figuras de Godwin y de Paine que, siendo apenas socialistas, son, sin embargo, precursores de las doctrinas socialistas. Hay además figuras menores, como Thomas Spence y algunos otros de los primeros defensores de la reforma agraria, así como desconocidos, como Piercy Ravenstone.

Ninguna de estas excepciones invalida la conclusión general. París, hasta 1848, fue el lugar donde toda clase de teoría de organización social anarquista, socialista o comunista fue lanzada, largamente discutida y sometida al examen de los teóricos rivales, no sólo en corrillos y por pequeños grupos de excéntricos e inconformes, sino coram populo, en los periódicos más influyentes, en clubes y sociedades que tenían muchos partidarios, en folletos, affiches y hojas volantes, en los cafés y en las calles; en general, por todas partes. Esto fue así porque Francia, y en especial París, había sido teatro de la gran Revolución de 1789 y sufrido a continuación un cambio profundo tanto en las instituciones sociales como en las políticas. Se debía en gran parte a esto, porque ningún orden nuevo

había sido establecido efectivamente para sustituir al ancien régime y todo el futuro del país y de sus instituciones aún se debatía diariamente. También se debe a que la Francia del siglo XVIII había sido la patria principal de la especulación filosófica, tanto acerca de las facultades del desarrollo de la inteligencia aplicada, tal como se manifiesta en la ciencia, como acerca del hombre como animal social; del hombre en sus relaciones con los demás hombres y con la naturaleza; del hombre como objeto natural y como fuerza creadora que actúa sobre la naturaleza. Montesquieu y La Mettrie, Voltaire y Diderot, d’Holbach y Helvétius, Turgot y Condorcet, todos habían ayudado a iniciar el gran debate y a preparar el terreno para los conflictos entre girondinos y jacobinos, y todos los demás grupos que desde 1789 discutieron acerca del futuro de Francia y de la humanidad y, como consecuencia de esto, para el renovado clamor de voces que siguió al eclipse de Napoleón. También en Alemania había habido, en el siglo XVIII, un gran debate acerca del hombre y de su lugar en el mundo de la naturaleza: entre los sucesores de Leibniz y entre los contemporáneos y sucesores de Kant. Pero había una diferencia. En Francia, bajo el antiguo régimen, la discusión había tomado ya un sesgo político y social. En Alemania había permanecido en el plano de la alta especulación y se había ocupado mucho más del proceso del conocimiento que de las bases de la acción.

Esto se debía en gran parte a que, desde 1789 en adelante, la Francia urbana se había dado cuenta de la presencia en su seno de fuerzas poderosas y nuevas capaces de una acción explosiva. Durante algún tiempo, bajo Napoleón, estas fuerzas se desviaron hacia las aventuras militares; pero se reafirmaron tan pronto como terminaron las guerras. Saint-Simon había intentado abarcarlas todas ellas dentro de la categoría única de l’industrie, que comprendía tanto las fuerzas en desarrollo del capitalismo como la técnica industrial y la clase obrera. El campesino, habiendo obtenido la tierra o gran parte de ella, había dejado de ser un elemento explosivo; así las ciudades, sobre todo París, fueron los centros tanto de acción como de conversación de la nueva era. Alemania, comparada con Francia, no tenía ni una poderosa clase capitalista ni un proletariado en efervescencia. La filosofía alemana, como Marx y Engels señalan en La ideología alemana, se desarrollaba en un vacío social y económico, y se ocupaba de ideas más que de realidades materiales. Incluso cuando, como en Fichte y Hegel, se ocupó del pensamiento político, su punto de vista era el de la especulación idealista, no el del político práctico o del innovador social con la vista puesta en el hombre de la calle y en sus preocupaciones económicas y sociales inmediatas. Fichte se esforzó por levantar el espíritu de la nación contra la agresión francesa; pero fue a la nación a la que se dirigió, no a los industriales

ni a la clase obrera. Hegel creó una teoría nueva totalitaria del Estado; pero en su teoría los factores económicos no desempeñan un papel importante, y no dio origen a una doctrina destacadamente diferente. Sólo en Francia el desarrollo de la filosofía y de las relaciones económicas y de clase llegaron a relacionarse hasta tal punto que dieron lugar a la gran discusión acerca del socialismo, la cual llevó a los sabios a las barricadas y a los obreros reflexivos al estudio; hizo de los teólogos iconoclastas y de los ingenieros reformadores sociales, y dio lugar a la fascinadora acción mutua de fuerzas e ideas que el desterrado Heine, y más tarde Aleksandr Herzen, tan perspicazmente observaron y reseñaron.

Más adelante, en otro capítulo, veremos cómo la Gran Bretaña, mucho más avanzada económicamente que Francia, no mostró tal abundancia de teorías socialistas y comunistas. También en la Gran Bretaña hubo profundos descontentos sociales, incluso sociedades secretas, conspiraciones y levantamientos. Tuvo en Robert Owen uno de los grandes planeadores socialistas. Owen señaló el camino para el desarrollo de las teorías económicas anticapitalistas (con Sismondi como único rival en este campo). Pero Londres nunca fue como París: en la Gran Bretaña no había nada equivalente a los obreros de París que hiciese sentir constantemente la ansiedad en el centro mismo de la vida nacional. Ni los obreros ni los intelectuales eran bastante fuertes para conmover las columnas de la sociedad británica ni para derribarlas siquiera temporalmente. Francia estaba centralizada e Inglaterra no, ni en lo político ni en lo económico. El gobierno aristocrático inglés se repartía por todo el país: Londres era la sede del gobierno, pero nunca fue la fuente del poder gubernamental. Además, el nuevo industrialismo se desarrolló en el norte y en las Tierras Medias, lejos de Londres; por esto los centros principales de influjo obrero no estaban en la metrópoli, de tal modo que pudiesen influir directamente en los políticos reunidos en el Parlamento y en los ministerios, sino lejos de ella. En Francia, París era el centro principal de la actividad obrera, con sólo Lyon en las provincias y, en menor proporción, Marsella para apoyarlo. En Inglaterra, Manchester, Birmingham, Newcastle, Nottingham, Leeds y una docena más de lugares proporcionaban la fuerza impulsora, y Londres contaba poco y, en la mayor parte de las ocasiones, podía ser fácilmente dominado por la policía, que muy pocas veces necesitaba ser reforzada con poder militar. A la centralización francesa y a la concentración del proletariado francés en París se deben, en gran parte, que Francia fuese la patria de la “revolución permanente”. Ningún otro país estaba situado de manera semejante. Sólo en Francia era la revolución una fuerza constantemente viva que nadie podía desconocer u olvidar.

El objeto de este capítulo es examinar el desarrollo de las ideas socialistas en Alemania y entre los alemanes hasta el momento en que Marx creó el socialismo característicamente alemán, que pronto habría de dominar la ideología en la mayor parte de la Europa continental, apartando de sí las formas anteriores de socialismo como el viento aparta la paja. No es que el marxismo llegase nunca a desterrar las doctrinas más antiguas: lo que hizo fue lanzar la mayor parte fuera del movimiento socialista, lo cual obligó a que éstas buscaran lugar en otra parte: en el cooperativismo, en las varias formas de anarquismo, incluso en los llamados "socialismo radical" (que sería mejor nombrar "radicalismo social") y "socialismo cristiano", en el seno de la Iglesia católica. Los socialismos antiguos siguieron viviendo, incluso después de que Marx tomara prestada la designación de "utopismo" para aplicársela. Pero el marxismo los lanzó fuera del centro, tanto de la discusión como de la organización. Entonces, ¿en qué se basó el marxismo, en qué antecedentes en el terreno de la teoría y en el de la práctica?

Que el marxismo es una doctrina característicamente alemana, nadie que lea a Marx puede dudarlo. La relación con el hegelianismo es bien manifiesta, no sólo en la terminología de Marx, sino en el contenido mismo de su pensamiento. Al describir la evolución de su doctrina, él mismo insiste en su fundamentación alemana, al mismo tiempo que reconoce lo que debe a los franceses por haberle enseñado las consecuencias sociales y económicas de su herencia filosófica.

Sin embargo, el más importante de los pensadores premarxistas, que ha sido considerado uno de los fundadores del socialismo alemán, fue también prehegeliano, y profesaba una filosofía idealista radicalmente diferente de la de Hegel. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) basaba su punto de vista filosófico en el de Kant, del cual se separó completamente la filosofía de Hegel. Fichte ha sido a veces considerado —por ejemplo, por Bertrand Russell en su History of Western Philosophy (Historia de la filosofía occidental)— precursor, con Hegel, de la concepción metafísica y totalitaria del Estado; pero en realidad no lo es en modo alguno. Lejos de ser un admirador del Estado, Fichte sostiene una teoría que pone a la sociedad por encima de éste, y cuando exalta lo "colectivo" lo concibe como un espíritu nacional incorporado a todo el complejo de instituciones y tradiciones sociales, y no como una autoridad gobernadora suprema. Incluso su nacionalismo, aunque entusiasta, no fue exclusivo. Pensaba que toda nación, de acuerdo con su tradición y su espíritu, contribuiría conforme a su propio carácter a la realización del espíritu humano. En sus famosos Discursos a la nación alemana (1807-1808) hace un llamado a la unión del pueblo alemán en contra del imperialismo de Napoleón, y no a la supremacía

política de Alemania sobre los otros pueblos.

Aquí tratamos de Fichte y de su filosofía, así como de su política, sólo en lo que se refiere al problema de si debe ser considerado antecesor del socialismo alemán. Esta opinión se apoya sobre todo en dos de sus numerosos libros, Der geschlossene Handelsstaat (El Estado comercial cerrado, 1800) y sus conferencias de 1813 sobre la Staatslehre (Teoría del Estado). En estas obras Fichte basa su teoría ética, que da mucha importancia a la actividad creadora del individuo que se expresa mediante la conducta social “interpersonal”, en la exigencia de que a todo hombre se le den los medios para expresar su personalidad en el trabajo realizado asociándose a sus prójimos en una ocupación adecuada a sus inclinaciones naturales. Esto, afirma, implica el derecho de acceso a los medios de producción que garantizarán el derecho del trabajador a su producto. El método de la sociedad para asegurar esto consiste en establecer un sistema de corporaciones productoras autónomas que coordinen sus esfuerzos y cambien sus productos mediante mutuo acuerdo. Estas corporaciones deben ser dueñas de los medios de producción y dirigir la vida económica de la sociedad aparte del Estado político, como órganos autónomos de la sociedad en su conjunto. En su obra posterior Fichte modificó su doctrina, atribuyendo al Estado la tarea de crear esas proyectadas corporaciones y de definir sus facultades; pero nunca propuso que el Estado mismo se encargase de la producción. Sus propuestas, en esta última forma, eran análogas tanto a la concepción de Louis Blanc acerca de las relaciones de sus talleres nacionales con el gobierno, como a la de la escuela nacional para socios de los gremios de Orage-Hobson en el siglo XX, la que propone que los gremios nacionales que habrían de controlar la industria deberían constituirse y actuar mediante el reconocimiento del Estado. La gran diferencia está, por supuesto, en que Fichte no pensaba que sus corporaciones se basaran en los sindicatos obreros o en cualquier movimiento militante obrero ni, en realidad, en ninguna forma de asociación que fuese predominantemente obrera. No pensaba en una lucha por el poder entre dos clases rivales ni en un levantamiento contra la explotación, sino sencillamente en establecer el derecho social del individuo a todo lo necesario para asegurar la posibilidad de expresar su personalidad en un servicio útil para la sociedad. En términos modernos, tenía la idea de un “mínimo nacional” asegurado a todos; pero no era un demócrata, y no propuso que sus corporaciones estuviesen democráticamente controladas.

El “socialismo” de Fichte fue formulado en una Alemania que no estaba preparada para prestarle atención. Su influencia, que fue grande, se basaba en su

nacionalismo y en su desarrollo de la filosofía kantiana como esfera de la teoría del conocimiento y de la moral, y no en sus propuestas para una nueva forma de organización económica. En realidad, el influjo de Fichte se realizó en la dirección de un desarrollo fuertemente subjetivista de la filosofía ética de Kant, y aparte de aquellos elementos del pensamiento de Kant que se derivaban más directamente de Rousseau. Fichte, en la esfera de la moral y de la especulación, hizo resaltar, casi tanto como después lo hizo Max Stirner, la importancia preeminente de la racionalidad del espíritu humano individual, y sus discípulos, lejos de desear la absorción de su identidad personal en el "alma universal", estaban muy preocupados por adaptar su moral individual al mundo de la razón. El "socialismo" de Fichte era esencialmente individualista en su base moral, y a causa de esto sus ideas "socialistas" se prestaron muy fácilmente a que las arrebatase el torrente del ataque metafísico de Hegel contra toda posición subjetivista. Para Hegel, el Estado se hallaba sobre la sociedad, mientras que para Fichte la sociedad estaba sobre el Estado. Hegel también propuso un sistema de corporaciones para dirigir la industria, pero las corporaciones de Hegel serían meramente una parte de la estructura de la "sociedad civil", situada en el nivel más bajo de la realidad y sujeta a la ley universal de obediencia a la suprema voluntad del Estado. La opinión de Fichte, tal como la formuló más tarde, no tenía ese contenido metafísico: la finalidad de sus corporaciones no era otra que atender las necesidades de los individuos en sus relaciones sociales, y no a ninguna unidad superior que los trascendiese como poderes individuales que cooperaban en su propio derecho.

Sin embargo, Fichte era un idealista, aunque no un totalitario. Creía en la nación como una unidad real que, sin absorber a los individuos que la formaban, les inspiraba un propósito ético que les permitía alcanzar un nivel más alto de cumplimiento y realización personales. Con ese espíritu insistía en la necesidad de una sociedad ordenada y planeada, organizada como un sistema subsistente por sí mismo y que subordinaba sus relaciones con otras sociedades a las exigencias de su unidad autárquica. En sus obras aparece claramente la idea, no sólo de un proteccionismo nacionalista dirigido a asegurar esta subsistencia propia, sino también la de una especie de colectivismo como medio para su realización ordenada. Esto hace considerarlo el antecesor, no del "nacionalsocialismo" en su sentido nazi, sino de la política nacional que se propone realizar el "socialismo en un país". Es acentuadamente tanto nacionalista como organizador y, por consiguiente, cree en el "héroe" nacional como autor de su historia. Este aspecto de su doctrina es el que más profundamente influyó en Carlyle.

Después del periodo que sigue a la derrota final de Napoleón no hubo en Alemania ningún desarrollo de las ideas socialistas, ni siquiera de la organización revolucionaria, como lo hubo en Francia. Hubo movimientos liberales en los distintos Estados alemanes cuando se reconstituyeron después de 1815, pero no tenían nada de socialismo y la clase obrera representaba en ellos un papel poco importante. En realidad, las ideas "sociales" hallaron expresión, como en la obra de Franz von Baader, generalmente unidas a principios políticos muy conservadores o incluso reaccionarios. Baader, por ejemplo, al abogar por que se reconociera la necesidad de asegurar a los "proletarios" (la palabra es suya) un nivel de vida tolerable, consideraba esa seguridad el equivalente moderno de la responsabilidad paternal del señor feudal respecto al bienestar de sus subordinados, y defendía la conservación del sistema de estados o clases sociales (Stände) y gremios como medio de rechazar el avance de las ideas democráticas y liberales. Baader y otros políticos reaccionarios, que estaban también dominados por una conciencia social, seguían pensando en una sociedad principalmente dedicada a la agricultura y a una producción artesanal en pequeña escala. En realidad, no existía en Alemania un movimiento obrero aparte de las antiguas sociedades de artesanos especializados, y éstas, si tenían algún carácter político, se unían a los movimientos liberales para la reforma constitucional. Sólo la Revolución francesa de 1830, que estableció la monarquía "burguesa", tuvo algunas repercusiones que pusieron de moda ciertas ideas socialistas francesas. Los sansimonianos enviaron misioneros para difundir su evangelio en Alemania, pero con poco resultado. Lo que hubo de nuevo en el pensamiento tuvo su origen principalmente en los conflictos entre los filósofos y los literatos; e incluso para ellos, bajo la censura, había una libertad de discusión muy limitada. Sin embargo, en estas controversias abstractas estaba la semilla de la rebelión intelectual, y —especialmente dentro de la escuela de pensamiento hegeliana, que era la dominante— empezaron a producirse las interpretaciones izquierdistas, que llegaron a tener más fuerza en la década de 1830 pero que no alcanzaron su apogeo hasta el comienzo de la década siguiente, cuando se extendió el influjo de Feuerbach.

A falta de nuevas ideas alemanas acerca del orden económico y social, las ideas francesas empezaron a infiltrarse después de 1830 y a encontrar partidarios entre los obreros alemanes, al principio sin mucho contacto con los filósofos de "izquierda". El más importante de los apóstoles de este socialismo alemán de inspiración francesa fue Wilhelm Weitling (1808-1871), hijo ilegítimo de un oficial francés y de una criada alemana. Weitling se hizo sastre (los clubes de sastres eran los más influidos por ideas radicales) y llegó a ejercer un influjo

considerable. De acuerdo con la costumbre en este oficio, viajó a través de muchas partes de Alemania haciendo prosélitos, pero pronto tuvo que salir de Prusia para escapar del servicio militar. Se estableció en Francia hacia 1836, llegó a estar bajo el influjo de los grupos que rodeaban a Blanqui y a Cabet, y se unió con los exiliados alemanes de París dirigidos por Felix Schuster, para quien escribió su manifiesto, El hombre tal como es y tal como debiera ser (1838). Comprometido en el levantamiento de Blanqui de 1839, escapó a Suiza, y allí publicó su obra más importante: Garantías de la armonía y la libertad (1842). Fue aprehendido en Suiza en 1843 y entregado al gobierno prusiano, el cual, a fin de librarse de él, le permitió emigrar a los Estados Unidos. En su camino se detuvo algún tiempo en Londres, donde estableció contactos con el grupo organizado de socialistas alemanes exiliados, a cuya cabeza estaban Moll, Schapper y Eccarius, y consiguió ejercer un influjo considerable. También pasó algún tiempo en Bruselas, donde tuvo algunas discusiones con Marx. En 1846 fue a los Estados Unidos; regresó en 1848, pero el fracaso de la Revolución alemana lo hizo cruzar de nuevo el Atlántico y pasó el resto de sus días haciendo propaganda entre los obreros estadunidenses.

Marx al principio elogió mucho a Weitling, considerándolo la primera voz autorizada del proletariado alemán, pero después chocó con él en el curso de la lucha entre ideologías rivales que dividió a las sociedades de socialistas alemanes exiliados durante la década de 1840. Según la opinión de Marx, Weitling era sobre todo un “utopista”. Había tomado de Babeuf, Blanqui y Cabet la doctrina de una igualdad social absoluta, y en sus escritos trató de enlazar esta idea con el cristianismo primitivo. Fue un completo comunista utópico, a la manera de Cabet, y un creyente en la concepción de Blanqui del golpe de Estado como medio de obtener la sociedad de sus sueños. Marx consideraba esta actitud completamente impropia para las condiciones de la Alemania contemporánea: era contrario a las revueltas destinadas a fracasar y partidario de apoyar a los liberales alemanes como un paso necesario para el desarrollo del movimiento obrero alemán. De acuerdo con esto, se puso a combatir el influjo de Weitling, pero sólo después de la marcha de Weitling a los Estados Unidos consiguieron Marx y Engels tener ascendiente sobre las sociedades de exiliados alemanes de Londres, París y Bruselas.

Weitling, aunque estaba muy influido por los utopistas franceses, unía a su comunismo una acentuada desconfianza hacia los “intelectuales”. Al final “se devorarán unas a las otras”, dijo de las sectas socialistas rivales. Se daba clara cuenta de su situación como obrero, quizá más aún a causa de su origen no

proletario por el lado de su padre, y siempre insistía en que la emancipación de los obreros tenía que ser obra de ellos mismos. Su comunismo era en realidad una doctrina muy sencilla de fraternidad humana, sin ninguna sutileza intelectual; y no le interesaban los filósofos hegelianos que estaban ocupados en desarrollar el socialismo alemán como teoría completamente desligada de la práctica política. Quería acción por parte de los obreros, acción en el espíritu del cristianismo del Nuevo Testamento; entre los “jóvenes hegelianos” se hallaba fuera de su centro y reaccionaba desconfiando de ellos como analistas lógicos que se deshacían a sí mismos y que no sentían realmente nada respecto a las masas.

Weitling, además de su comunismo utópico, era fuertemente internacionalista y antimilitarista. Daba mucha importancia a la fraternidad entre todos los hombres y al carácter necesariamente cosmopolita del movimiento obrero. Como propagandista se excitaba fácilmente, y con frecuencia era confuso. Pero su sinceridad y la hondura de sus sentimientos eran indudables, y, aunque le gustaba representar el papel de “gran hombre”, fue muy querido y respetado. En los Estados Unidos fundó la Liga de la Emancipación y un periódico, The Workers’ Republic (La república de los trabajadores, 1850-1855), publicado en alemán y dedicado en gran parte a abogar en favor de los bancos obreros. En Europa su influjo terminó después de 1846, y durante mucho tiempo su nombre casi quedó en el olvido.

La organización de los obreros socialistas alemanes fuera de Alemania empezó en París hacia 1832. Había muchos obreros alemanes especializados que trabajaban en el extranjero, en París, Bruselas, Londres y otros centros, incluyendo entre esos trabajadores a algunos que huyeron después de la revuelta de 1830. Al parecer, el primer grupo se formó alrededor del zapatero Efrahem, que publicó hacia 1833 un notable folleto en que pedía la unión de todas las sociedades de artesanos. Este grupo pronto se unió a la Liga de los Desterrados, fundada en 1834 bajo la jefatura del abogado Theodor Schuster, que había sido muy influido por los sansimonianos y por Sismondi. Esta liga incluía, además de muchas clases de socialistas, un ala moderada de no socialistas. En 1836 los socialistas se separaron de ella, estando todavía bajo la dirección de Schuster, y formaron una nueva organización, la Liga de los Justos, que se puso en relación estrecha con la Société des Saisons de Blanqui. Ésta fue la organización que pronto recibió el influjo de Weitling; pero todavía contenía a grupos rivales, uno principalmente comunista, en el sentido de que aspiraba a una república con igualdad completa mediante un levantamiento revolucionario, mientras que el

otro era partidario en primer lugar de una campaña en favor del sufragio universal. Para esta liga escribió Weitling su folleto de 1838 El hombre tal como es y tal como debiera ser.

La Liga de los Justos se deshizo a causa del fracaso del golpe de 1839 intentado por Blanqui. Engels, escribiendo muchos años después, decía que había mantenido secreta su existencia hasta el establecimiento de la Liga de los Comunistas en 1847. Si efectivamente sucedió así, su actuación fue tan secreta que no quedan datos acerca de ella. Lo que es mucho más probable es que se mantuviesen las relaciones entre los miembros que se habían dispersado por varios centros en 1839 y 1840, sin que hubiese quedado ninguna organización formal. El grupo mayor de miembros de la liga fue a Londres, donde se unió con otros alemanes que trabajaban allí. Karl Schapper, Joseph Moll y Heinrich Bauer, al establecerse en Londres, hallaron su aliado más importante en el sastre Georg Eccarius, quien ya se estaba abriendo camino dentro del movimiento obrero inglés y que más tarde sería un aliado muy próximo de Marx y secretario de la Primera Internacional, para separarse luego del influjo de Marx y dedicarse por completo a las cuestiones sindicales. En 1842 Engels, al llegar a Inglaterra, se puso en contacto con este grupo, que había fundado en Londres una Sociedad Educativa de Obreros Alemanes dedicada a enseñar las ideas socialistas.

Un segundo grupo se había establecido en Bruselas, mientras un número considerable de socialistas alemanes habían permanecido en París o llegaron allí después de 1839. El grupo de París en la década de 1840 recibió en gran parte la influencia de Karl Grün, que estaba en relación estrecha con Proudhon, algunas de cuyas obras tradujo al alemán. Pero de 1843 a 1845, Marx, expulsado de Alemania, también estuvo viviendo en París, y entre él y Grün pronto existió una fuerte animosidad. Marx, que entonces estaba en buenas relaciones con Proudhon, trató de que éste rompiese con Grün, pero fue rechazado terminantemente, y poco después tuvo también una grave disputa con Proudhon. En 1845 Marx fue expulsado de Francia y se trasladó a Bruselas, donde permaneció hasta 1848, excepto el poco tiempo que pasó en Inglaterra con Engels en 1845. En Bruselas, Marx se propuso captar al grupo de exiliados alemanes, formando una Sociedad Educativa Obrera con arreglo al modelo de la organización londinense.

Marx y Engels habían estado trabajando en unión estrecha desde 1844, cuando se reunieron en París. Engels había presentado para que se publicase en los Anales Franco-alemanes, que publicaba Marx, un artículo que criticaba la

economía política clásica ortodoxa, artículo del cual puede afirmarse que sigue mucho a los economistas ingleses contrarios a Ricardo y que es una anticipación de las doctrinas que Marx desarrolló en su folleto-conferencia sobre Trabajo asalariado y capital, y más tarde en su Crítica de la economía política y en El capital. Marx indudablemente debió a Engels su primer conocimiento de las teorías económicas socialistas que ya circulaban en la Gran Bretaña; y fue también Engels quien le enseñó que sus especulaciones filosóficas, en aquella época todavía muy divorciadas de las cuestiones prácticas, necesitaban completarse con un buen conocimiento de los desarrollos económicos y de los movimientos de la clase obrera de la Gran Bretaña, que entonces era, con mucho, el país capitalista más adelantado. Engels estaba entonces escribiendo La situación de la clase obrera en Inglaterra, que apareció, en alemán, en enero de 1845; y la visita de Marx a Inglaterra fue con el propósito de completar lo que Engels le había dicho y ver con sus propios ojos la situación del país.

Desde un principio Engels, aunque aportaría tanto como Marx a esta asociación en sus primeras fases, aceptó con gusto la jefatura de éste. Fue Engels el que acabó con el aislamiento de Marx respecto al lado práctico del movimiento obrero y socialista, y a él se debe principalmente el llevar a Marx a la lucha para crear una nueva organización, bajo jefatura alemana pero con objetivos internacionales, a fin de remplazar y superar a la difunta Liga de los Justos. Los dos iniciaron su colaboración con una serie de polémicas contra los principales grupos de socialistas filosóficos alemanes y contra las ideologías alemanas de izquierda que prevalecían entonces. La sagrada familia, dirigida contra los "jóvenes hegelianos" Bruno y Edgar Bauer, y los dos volúmenes de La ideología alemana (inéditos durante mucho tiempo) son los monumentos erigidos en el curso de este proceso de aclaración intelectual, del cual salieron, reforzados por el conocimiento que Engels tenía de las fábricas y de la situación de Inglaterra, dispuestos a dirigir un nuevo movimiento proletario y muy seguros de que ellos y sólo ellos sabrían darle forma y dirección.

El camino quedó allanado con la partida de Weitling, con la cual desapareció el antagonista más poderoso que tenían, aunque Grün seguía en París haciéndoles oposición. En una primera etapa, Engels había sido invitado a ingresar en el grupo de Londres, pero no aceptó. En 1847 Moll fue de Londres a Bruselas para invitar a Marx a fin de que cooperase en la unión de las sociedades alemanas de varios centros en un movimiento "comunista" único; y Marx y Engels accedieron, al percibir las señales de la revolución que se aproximaba en Europa. En el verano de 1847 Engels asistió en Londres a una reunión en la cual se

decidió dar pasos para establecer una liga comunista, principalmente alemana en sus comienzos, pero con la aspiración de crear un movimiento internacional. Se acordó también preparar y publicar un manifiesto que proclamara los principios y objetivos de la nueva organización. Pocos meses más tarde Marx mismo fue a Londres, donde habló en una manifestación en favor de Polonia organizada por los Demócrates Fraternales, y participó luego en una conferencia preparatoria de los grupos socialistas, en la cual se le confió la tarea de redactar el proyectado Manifiesto comunista, después de que sus puntos fueron examinados y trazadas las líneas generales que habían de servirle de orientación. Tenía borradores de Engels y otros para iniciar el trabajo; y, de regreso en Bruselas, lo terminó en enero de 1848, precisamente en el momento oportuno para su publicación, o sea, cuando la revolución estaba estallando por gran parte de Europa.

El análisis de este famoso documento se hará en otro capítulo. Antes debemos todavía examinar tanto sus antecedentes ideológicos como el camino recorrido por Marx, desde sus comienzos hegelianos hasta el "hegelianismo invertido" de su concepción materialista de la historia.

Como hemos visto, los ideólogos socialistas alemanes que precedieron al periodo de predominio de Marx habían limitado sus especulaciones al terreno de la filosofía y la teología, o se habían alimentado principalmente de ideas francesas de segunda mano cuando se aventuraron por el campo económico y social. Existía un divorcio, no completo pero sí considerable, entre las especulaciones de los "jóvenes hegelianos" y de las escuelas de Feuerbach, por una parte, y las de los obreros alemanes influidos por Weitling o los que, trabajando en el exilio, se convirtieron en discípulos de Blanqui, de Cabet, de Louis Blanc o de algún otro jefe socialista francés, por otra. Perdida la esperanza de un cambio pacífico en su propio país, los obreros alemanes emigrados tendían naturalmente hacia la revolución, tendencia que con facilidad se fundía con las aspiraciones utópicas hacia un orden social totalmente nuevo. Marx, por su lado, estaba convencido de que esas especulaciones eran inútiles y de que, después del fracaso de 1839, había desaparecido la oportunidad de un golpe de Estado victorioso producido por una minoría pequeña y decidida. Por consiguiente, él y Engels tenían que oponerse tanto al utopismo de los grupos en que querían influir como a la tendencia de éstos a pensar en una insurrección proletaria. Marx y Engels, por supuesto, eran también revolucionarios: no se oponían a la revolución, sino a la idea de que el sector obrero con conciencia de clase fuera bastante fuerte para llevarla a cabo por sí solo. En todo caso, estaban seguros de que en Alemania la revolución habría de iniciarse principalmente como una

revolución burguesa en contra de la autocracia. Esperaban que, cuando esto sucediese, los obreros serían lo bastante fuertes para conservar su independencia mientras ayudaban a la burguesía a derrocar al antiguo régimen, y al mismo tiempo para volverse rápidamente contra sus aliados a fin de continuar la victoria y convertir la revolución burguesa en una segunda revolución bajo la dirección de los elementos conscientes del proletariado y de sus partidarios en las clases intelectuales.

Así pues, para crear el movimiento que deseaban tenían que apartar a las sociedades de trabajadores alemanes de su adhesión a los varios tipos de utopismo, y también controlar su tendencia a pensar en levantamientos puramente proletarios. Tenían que luchar contra el blanquismo (Blanqui estaba en la cárcel), así como contra el comunismo icariano y todas las demás doctrinas sectarias de las distintas escuelas. Pero si daban la batalla abiertamente en los dos frentes no tendrían probabilidad de obtener el apoyo que necesitaban. Podrían permitirse atacar las varias clases de utopismo sólo si conseguían presentarse lo bastante revolucionarios para que los blanquistas no se les opusieran. Parte del clamor y la furia del Manifiesto comunista es, sin duda, producto de esta necesidad. La Liga de los Comunistas de 1847 quería un llamamiento abierto a la revolución; y en aquellas circunstancias, con la revolución hirviendo en la mayor parte de Europa, Marx y Engels estaban dispuestos a proporcionárselo, y a no hacer resaltar en el Manifiesto en qué gran medida la revolución, en la práctica, tendría que hacerse bajo la dirección burguesa, sobre todo en Alemania.

XX. BRUNO BAUER, HESS Y GRÜN. LOS “SOCIALISTAS VERDADEROS”

AHORA podemos retroceder a las manifestaciones, principalmente de la década de 1840, del movimiento intelectual alemán de izquierda del que se separaron Marx y Engels. Este movimiento nació, como hemos visto, sobre todo de las tendencias de izquierda, en el terreno filosófico, que dividieron a la joven generación formada en la atmósfera de la adoración hegeliana del Estado. Hegel, desterrando el influjo de Kant y de Fichte, llegó a ser el filósofo oficial de Prusia y del movimiento, dirigido por prusianos, hacia la unidad de Alemania. Mientras que Kant y Fichte partían del hombre individual y del poder de la razón, que era fuente y garantía del progreso humano, Hegel insistía en que el individuo en sí mismo no era nada, y que la racionalidad no había de buscarse en los procesos mentales “subjetivos”, sino en la totalidad “objetiva” del Estado. El Estado, tal como lo idealiza Hegel, trasciende el dualismo de sujeto y objeto, y representa la realidad y racionalidad más altas a que el individuo puede aspirar. El mero hombre se convierte sólo en una parte componente de esta gran unidad; sus juicios “subjetivos” acerca del bien y del mal fueron menospreciados: su misión no era juzgar, sino hallar su lugar en el servicio de la gran totalidad. Esta totalidad no era, sin embargo, toda la humanidad; para el individuo, sus fronteras no pueden extenderse más allá de su propio Estado, y en el mundo en su conjunto, en cada época histórica, ha habido Estados, o por lo menos un Estado, con la misión de civilizar y dominar a los demás. A esta opinión va unida la dialéctica, la concepción de un progreso en forma de conflicto continuo en el cual cada condición o institución de la sociedad representa una “tesis”, imperfecta porque no coincide con la razón absoluta, y por consiguiente hace que surja la “antítesis”, que representa otro aspecto de la racionalidad. Del conflicto entre estas dos nace algo diferente de ambas, pero que absorbe lo que de valor duradero había en ellas: una “síntesis”, la que entonces se convertiría en una “tesis”, contrarrestada por una nueva “antítesis”, que conduce a una “síntesis” ulterior, y así ad infinitum. Este ritual dialéctico ofrecía buenas oportunidades a los inteligentes y fue irresistible para los jóvenes filósofos de los años que siguieron a 1815, incluyendo al mismo Marx. Sin embargo, admite más de una interpretación.

La interpretación del mismo Hegel era contraria a la de la democracia. Con su desdén por el individuo y por los juicios subjetivos, podía sin duda prescindir del sufragio, de las asambleas populares y de todo gobierno autónomo basado en la opinión pública. Su doctrina prescindía de la idea misma de los derechos del hombre porque a los hombres, como individuos, no había que tenerlos en cuenta: su función consistía en adaptarse a las exigencias de un orden superior de racionalidad. Fijar las normas de esta racionalidad es, sin duda, cosa que sólo el hombre puede hacer; por eso tiene que haber una clase especial de hombres, el estadista por excelencia, que funde hasta tal punto su persona privada con el Estado que llega a ser su representante y su gobernante natural. A estos hombres no habría que elegirlos: la elección la harían ellos mismos al hacerse señores de los Estados que fuesen instrumentos elegidos de la historia (elegidos por Dios o por la Idea Absoluta, que era el Dios de Hegel). El Estado prusiano, especialmente, era uno de tales instrumentos.

Todo esto se adaptaba bien a una corriente del nacionalismo alemán, pero no tanto a otra corriente, menos favorable a las aspiraciones prusianas. Era posible construir una variante del hegelianismo en la cual el Estado, tal como era, llegase a ser “la tesis”, y el levantamiento liberal contra él, “la antítesis”, con una “síntesis” venidera: el establecimiento de un régimen liberal basado en el gobierno constitucional. Algunos hegelianos de “izquierda” hicieron esto, mientras que otros procedieron partiendo de un planteamiento distinto. Para Hegel, la historia humana era el progreso de la “Idea”: el mundo de la materia y de los hechos tiene importancia sólo como materia en la cual se manifiesta el desarrollo de la racionalidad. La materia, en la medida en que es real, es una mera emanación del “espíritu”. ¿Pero qué sucedería si se invirtiese esta concepción, dando a la materia el primer lugar en la realidad, y siendo las “ideas” (sin mayúscula) consideradas meros epifenómenos de la sustancia material? ¿No puede considerarse el espíritu mismo una sustancia material?

En esto, por supuesto, no había nada nuevo: sólo una repetición de las filosofías materialistas del siglo XVII y del siglo XVIII de Hobbes, de La Mettrie y de d’Holbach. Pero el materialismo del periodo anterior surgía, o al menos así lo pensaban sus partidarios, sin su crudeza en la filosofía de Feuerbach. “El ser precede a la conciencia” era el grito de guerra de la reacción contraria al idealismo hegeliano, que consideraba la sustancia mera derivación de la “Idea”. El nuevo materialismo de Feuerbach, que Marx comparaba con frecuencia con el crudo materialismo del siglo XVIII, trasladaba la especulación desde la razón pura a la observación de la marcha real de los hechos, como merecedora de ser

examinada por sí misma. Y no es que Marx encontrase satisfactorio el materialismo de Feuerbach: al contrario, acusaba a Feuerbach de no ver las consecuencias de su propia doctrina. Marx completó la nueva doctrina introduciendo al hombre mismo como autor dentro de la esfera de la existencia material para considerarlo, no sólo contemplador de la realidad, sino agente activo, no fuera, sino dentro del mundo de la realidad material. La verdadera filosofía, decía, tiene que ocuparse no sólo de la mera contemplación, sino también de la unidad del pensamiento y de la acción. No basta, decía, considerar al hombre resultado de su medio. “La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que, por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado” (tercera Tesis sobre Feuerbach, 1845). Marx no trata de aceptar la opinión de que el hombre es mero resultado de las circunstancias externas: insistía en que el hombre mismo es parte de la naturaleza y en que la acción del hombre forma parte de las fuerzas materiales, a diferencia de la fuerza de la “Idea” de Hegel, en la formación de la historia humana. Esto lo lleva a afirmar la unión fundamental de pensamiento y acción. “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (undécima Tesis).

Lo que Marx quiera decir exactamente por “unidad de pensamiento y acción” ha sido objeto de discusiones sin fin. Es claro que no creía que estuviera limitándose a expresar un lugar común. No se reducía a afirmar —en el caso de que afirmase— la existencia de una relación causal recíproca entre los dos, de tal modo que, si el pensamiento influye en la acción, del mismo modo la acción influye en el pensamiento. Por el contrario, creo que afirmaba que el influjo del pensamiento sobre la acción es menos fundamental que el de la acción sobre el pensamiento, y que los pensamientos de los hombres habían de considerarse derivados de lo que éstos hicieran, más bien que lo contrario. En la terminología de su teoría general, el pensamiento era parte de la “superestructura” que el hombre levanta sobre la estructura real básica de las condiciones en que tiene que actuar. Algunos filósofos idealistas arguyen que la acción es una mera exteriorización de un hecho ocurrido antes en la mente, de un acto mental de volición. En realidad, esto va implícito en la opinión de que conocer el bien es lo mismo que hacerlo, como creía Godwin. Creo que lo que decía Marx es que la verdadera relación entre pensamiento y acción es que la acción produce el pensamiento, o más bien, que el pensamiento es la acción traducida en términos mentales. Así pues, buscaba un programa de acción para cambiar el mundo y

confiaba en que ese programa produciría por sí mismo la filosofía que los hombres necesitan para hallar sentido a lo que hacen a fin de satisfacer sus impulsos racionalizadores. Pero, por supuesto, lo que inmediatamente interesaba a Marx era oponerse a los filósofos que se contentaban con sólo "interpretar" el mundo para atender a sus necesidades subjetivas, y no sentían afán, o no lo mostraban, de mejorarlo, o incluso se abstenían de ese intento, porque la acción implica transigencia con las fuerzas actuales y, por consiguiente, mancha la pureza ideal de la contemplación filosófica. Si todo valor ha de hallarse en el pensamiento correcto y toda acción es una mera derivación del pensar, lo único que vale la pena es hacer que los hombres piensen mejor, y lo que tiene valor no es impulsarlos a la acción, porque actuarán rectamente sólo al aprender a pensar rectamente, y entonces la acción correcta se producirá naturalmente. Esto es lo que a Marx le interesa negar en primer lugar.

De este modo, Marx, construyendo sobre cimientos colocados por la crítica del idealismo que hizo Feuerbach, trató de ir más allá de los "jóvenes hegelianos" quienes, hasta la aparición de la obra más importante de Feuerbach, La esencia del cristianismo, en 1841, habían permanecido en su mayoría dentro de las líneas generales de la filosofía idealista. Desde el punto de vista del pensamiento socialista, los más importantes de estos "jóvenes hegelianos" fueron Bruno Bauer (1809-1882) y Moses Hess (1812-1875), y también, en cierto sentido, Karl Grün (1813-1887), a quien ya hemos visto como antagonista de Marx entre los socialistas alemanes de París. Iniciado como crítico "realista" o "materialista" de la religión y de la establecida filosofía idealista alemana, este hegelianismo de "izquierda", bajo el influjo del cual se formó Marx, amplió su modo de pensar, bajo la influencia francesa, hasta internarse en el "socialismo científico". Las etapas iniciales de este proceso pueden ser estudiadas en las primeras obras de Marx y Engels, especialmente en La ideología alemana, que es un estudio crítico del desarrollo del idealismo alemán desde el punto de vista del materialismo de Feuerbach. Sobre la base de estos estudios críticos, Marx y Engels procedieron a formular su concepción materialista de la historia, la cual fue por primera vez expuesta claramente en 1848 en el Manifiesto comunista, aunque en gran parte estaba ya implícita en la obra de Marx Miseria de la filosofía, publicada en 1847 como réplica a la Filosofía de la miseria de Proudhon.

Pero Marx, antes de llegar a esta discusión con Proudhon, había roto con el idealismo en el que se había formado. Este rompimiento se produjo en dos etapas: en la primera Marx estaba todavía, en gran medida, bajo el influjo de

Feuerbach, aunque ya había empezado a apartarse de él. En la segunda etapa se había alejado definitivamente de Feuerbach y, con Engels, había llegado a un punto de vista propio claramente definido. La primera etapa está representada por su ataque contra los Bauer en La sagrada familia y por su mayor embestida contra los neohegelianos en La ideología alemana. Para los fines de este libro no es necesario de ningún modo tratar con profundidad esta fase del desarrollo de Marx. Sólo necesito ofrecer, en líneas generales, la sustancia de esta discusión con los Bauer.

Bruno Bauer y sus hermanos, al separarse de Hegel, no habían abandonado en modo alguno el idealismo de éste. Continuaron considerando las ideas, incluso la "Idea", la fuerza impulsora de la historia, y trataron la tarea de la filosofía como si nada tuviese que ver con la práctica o con la base material de los acontecimientos. Concebían su tarea como la de poner de manifiesto las ideas falsas mediante la aplicación de una lógica crítica implacable a las defensas filosóficas del orden social existente en la Iglesia y en el Estado, pero sin que esto implicase ninguna acción excepto en el terreno del razonamiento lógico hacia el cambio social. En realidad, el ataque de Marx contra ellos estaba en gran parte basado en que tendían a no dar importancia a los proyectos de reforma porque las reformas parciales eran ilógicas, al implicar la aceptación del orden social existente en lugar de acabar con él por completo, mientras que Marx creía que las reformas parciales debían ser apoyadas como medio de debilitar ese orden y de preparar de tal modo el camino para derrocarlo. A este purismo lógico iba unido, en los Bauer y en otros de los "jóvenes hegelianos", una fuerte desconfianza en el "interés" como estímulo para la acción. Habían recibido de Hegel la creencia en la fuerza dominadora de la pura razón; y no podían aceptar ningún intento de mejorar la situación recurriendo al interés personal de los hombres, o, incluso, poniéndose ellos mismos al lado de movimientos que estaban influidos por motivos interesados. Esto condujo a los Bauer y a los que pensaban como ellos a mantenerse alejados del movimiento obrero, en cuanto animados por esos motivos, y a desdeñar la democracia, al representar ésta una fuerza guiada, no por la razón o la concepción filosófica, sino por divisas que ocultaban objetivos materialistas e intereses egoístas. De ahí se sigue que, en la medida en que eran socialistas, su concepción del avance hacia el socialismo implicaba una conversión previa de los hombres para buscarlo en un espíritu purgado de toda aspiración egoísta. Su llamamiento, en la medida en que tenía un lado práctico, iba dirigido por completo a los hombres de buena voluntad, y principalmente a los hombres de voluntad ilustrada y racional. Era parte de su credo pensar que un obstáculo importante para esta ilustración lo constituía el

poder de la religión sobre la mente de los hombres. De acuerdo con esto, se dedicaron a interpretar la religión como una superchería clerical impuesta a los hombres con la ayuda del poder secular; pero, a diferencia de Feuerbach, no trataron de buscar las causas de la creencia religiosa en el medio ambiente material de los pueblos. Marx, por otra parte, halló en la teoría materialista de Feuerbach acerca de la religión a la vez un arma con que combatir a los idealistas y un punto de partida general para su concepción materialista de la historia.

Marx no habría llegado a esta oposición completa contra los "jóvenes hegelianos" sin pasar a través de una fase de estrecha asociación con ellos. Marx y Bruno Bauer fueron amigos íntimos y estuvieron unidos en la filosofía antes de que el primero se volviese contra toda la escuela idealista. Incluso cuando rompió con los Bauer, muchos elementos del hegelianismo quedaron contenidos en su manera de pensar, y habrían de continuar así hasta el fin de su vida. Especialmente, conservó de su formación hegeliana, a pesar de su insistencia en comenzar con los hechos y no con las ideas y en tratar las ideas como surgidas de los hechos —y no lo contrario—, el hábito de considerar los hechos observados como "fenómenos" que ocultan una realidad básica. Esto aparece una y otra vez en El capital, cuando trata de capitales y trabajadores determinados como meros casos de un capital y un trabajo universales y en cierto sentido más reales, los cuales toman parte en la historia casi como entidades colectivas más reales que las unidades particulares de las cuales están compuestas. Como veremos más tarde, esta concepción metafísica, porque de eso se trata, continuó dominando el pensamiento de Marx, incluso cuando ya había roto completamente con el elemento idealista de la doctrina hegeliana.

Moses Hess (1812-1875) fue una persona mucho más importante que Bruno Bauer, y realmente el creador principal de la doctrina alemana del "socialismo verdadero" que Marx y Engels atacaron en el Manifiesto comunista. Pero cuando lanzaron este ataque, Hess había modificado en esencia sus opiniones anteriores y estaba colaborando estrechamente con Marx y su grupo. Había llegado a aceptar gran parte de la doctrina y la política de Marx, sin abandonar nunca su punto de vista fundamental, que era esencialmente ético. Hess era un pensador profundamente honesto y un hombre incapaz de hostilidad, que gozaba de simpatía y respeto universales, una especie de santo judío que había caído entre los revolucionarios. Educado en la doctrina de Spinoza y de Hegel, pero muy influido también por Fichte y por Feuerbach, al principio desarrolló su socialismo sobre una base puramente filosófica, sin reconocimiento alguno del

lugar de los factores económicos en la determinación de las actitudes sociales y sin ningún conocimiento de la clase obrera. Leyó las obras de los distintos socialistas franceses, pero se puso en contacto con el socialismo y el comunismo obrero sólo cuando tuvo que salir de Alemania, su país nativo, y marcharse a Francia, donde se relacionó con los grupos de obreros alemanes que vivían en la ciudad de París durante la década de 1840.

Hess fue uno de los fundadores y directores, y más tarde corresponsal en París, de la Rheinische Zeitung (1842-1843), en la cual aparecieron la mayoría de sus primeros escritos. Fue él quien convirtió a Engels al comunismo, y a su vez fue inducido por Marx y Engels a que estudiase economía y a que llegase a comprender los movimientos obreros del momento. Su socialismo, antes de que estuviese bajo el influjo de ellos, y en gran parte también más tarde, cuando rompió con ellos, se basaba en la concepción de la solidaridad humana como una gran fuerza natural, que no podía manifestarse en una estructura adecuada de las relaciones humanas a causa de las malas instituciones sociales. En esto continúa la actitud característica de la Ilustración del siglo XVIII y llega a una opinión que, en muchos aspectos, se asemeja a la de Owen. Como Owen, consideraba a la competencia la raíz de la mayor parte de los males de la sociedad (no sólo la competencia económica, sino la competencia en todas sus formas), porque favorece los impulsos egoístas de los hombres y de ese modo los aparta de su fraternidad natural. Sin embargo, la teoría ética de Hess se parece más a la de Rousseau que a la de Owen. Vio en los hombres dos impulsos principales, el egoísmo y el amor fraternal, y pensaba que era el segundo el que verdaderamente representaba su naturaleza fundamental. Mientras que en Rousseau el amour de soi y la pitié son igualmente partes de la naturaleza humana, y son amorales hasta que las transforman las instituciones sociales, Hess pensaba que el egoísmo era el principal resultado de relaciones mal adaptadas, y deseaba que desapareciese, o que por lo menos fuese eficazmente dominado, mediante el establecimiento de una estructura social basada por completo en el principio de la fraternidad de los hombres. Esto lo condujo a pedir un comunismo completo, a la manera de Cabet, como consecuencia directa de su concepción acerca de la naturaleza humana. No obstante, se distingue de Bauer y de su grupo en que él era esencialmente activista. No estaba dispuesto sólo a denunciar todas las instituciones sociales existentes sin intentar alterarlas; se daba cuenta de que no podían ser alteradas sino mediante la acción unida de todos los que creían en un orden social radicalmente nuevo, basado en la fraternidad y en la justicia.

La dificultad de la posición de Hess en esta etapa era que, sosteniendo que la acción era esencial y que la unión era el medio necesario, consideraba injusto recurrir a los hombres para que actuasen, excepto si se hacía basándose en la moralidad más elevada. Los movimientos que observaba a su alrededor le repugnaban porque le parecían estar movidos casi sólo por un interés personal. Pensaba que esto era lo que sucedía tanto en los movimientos obreros, si es que conocía algo de ellos, como en los de la burguesía liberal, acerca de los cuales sabía mucho más. Basándose en esto se negó a apoyar las demandas de los últimos en favor de reformas constitucionales, y censuró la tendencia del capitalismo avanzado a asegurar aún más firmemente sobre la sociedad el principio egoísta de la competencia. Acerca de esta cuestión Marx chocó con él, como le sucedió con los demás "jóvenes hegelianos". Pero la desconfianza que Hess sentía hacia la clase obrera era susceptible de ser modificada más fácilmente que su hostilidad al capitalismo y la oposición que se derivaba de ésta a las reformas liberales. Cuando Marx lo acusó de carecer de sentido de la realidad al suponer que era posible avanzar hacia el comunismo por medio de un llamamiento puramente idealista, Hess se dio cuenta de esto, se puso a estudiar el movimiento obrero y se adhirió a la teoría de Marx del papel histórico del proletariado y a su insistencia en la necesidad de luchar por sus demandas. Después estuvo dispuesto a apoyar las demandas del proletariado, aunque estuviesen adulteradas por el egoísmo, porque marchaban en la dirección debida y porque había llegado a creer que en el fondo de ellas existía un verdadero impulso hacia la fraternidad humana. Lo que no pudo hacer fue apoyar la opinión de Marx de que los socialistas debían ayudar a que la burguesía alemana llegase al poder y destronase a las antiguas clases gobernantes privilegiadas: seguía pensando en el atrincheramiento de la competencia, el que, consideraba, sería el resultado de una victoria burguesa y que reforzaría con seguridad el egoísmo en el alma tanto de los capitalistas como de los obreros, envenenando más aún de este modo a la sociedad.

Durante algún tiempo, al final de la década de 1840, Hess escribió en lenguaje casi marxista; pero nunca fue marxista. Sin embargo, se dedicó por completo a la causa obrera, y esto lo indujo por algún tiempo a aceptar la dirección de Marx en 1848. Más tarde, en la década de 1860, colaboró con Lassalle, y en la Internacional volvió a chocar con el predominio de Marx.

En realidad, Hess nunca hubiera podido trabajar con Marx durante mucho tiempo. Como los demás "socialistas verdaderos", sentía repugnancia y desconfianza profundas por la violencia y sostenía que el empleo de la fuerza

conduciría necesariamente a pervertir el fin, por muy valioso y deseable que éste fuera. Estas inhibiciones éticas siempre indignaban a Marx, a cuyo "realismo" iba unida la voluntad de emplear todas las fuerzas históricas disponibles sin examinar su carácter moral. Según Marx, las normas éticas son relativas, y es completamente ilegítimo invocar la moral de la sociedad existente contra las fuerzas destinadas a transformarla e imponer sus propias normas morales a la nueva época. Por otra parte, los "socialistas verdaderos" sostenían que los valores éticos son absolutos, y temían que la imposición del socialismo mediante la fuerza lo convertiría en un nuevo autoritarismo no menos opresor y egoísta que el anterior. Este abismo nunca pudo salvarse: era tan ancho entre Marx y los anarquistas de la Primera Internacional como entre Marx y los "socialistas verdaderos", y más tarde llegó a formar parte de la línea divisoria entre el comunismo y el socialismo democrático de Occidente.

La doctrina ética de Hess lo condujo naturalmente a una posición internacionalista. Pero fue también nacionalista, pues insistió fuertemente en que la hermandad de los hombres había de hallar expresión mediante las distintas aportaciones hechas por los grupos nacionales basadas en sus culturas y actitudes sociales diferentes. Hess era judío y, a diferencia de Marx, creía profundamente en el valor y en la individualidad de la cultura judía. Fue uno de los grandes precursores del sionismo. Quería que el pueblo judío tuviese un lugar nacional, e hizo propuestas para la colonización de Palestina con el propósito de establecer allí un centro de influjo judío que serviría no sólo como punto de unión para todo el mundo judío, sino que permitiría también al pueblo judío contribuir nacionalmente al desarrollo del socialismo. El Israel de hoy debe mucho a su influencia intelectual, aunque no se dio mucha importancia a sus enseñanzas hasta después de su muerte. Fue además el primer socialista que desarrolló una teoría clara de la importancia de la nacionalidad en el movimiento socialista mundial. Escribió mucho acerca de cómo la nacionalidad se pervierte en un nacionalismo agresivo, que él consideraba una expresión, en el plano mundial, del principio egoísta y de competencia, y juzgaba que sólo podría extirparse mediante un cambio en las instituciones nacionales que las librase del egoísmo que es la base de los antagonismos colectivos. Concebía la futura sociedad socialista como una federación de grupos nacionales que cooperan, elaborando cada uno su forma especial de socialismo de acuerdo con su tipo nacional de vida. En esta concepción acentuó sobre todo las diferencias culturales más que las económicas, aunque en sus últimos escritos dio a los factores económicos no poca importancia.

Lo que Hess debe a Marx y Engels aparece claramente sobre todo en su ensayo Die Folgen der Revolution des Proletariats (1847), que es anterior al Manifiesto comunista y se anticipa a algunas de sus avanzadas doctrinas. Sus estudios más importantes se reprodujeron en sus Sozialistische Aufsätze (Estudios acerca del socialismo). En una de sus primeras obras, Die europäische Triarchie, propuso, a la manera de Saint-Simon, una federación de Alemania, Francia y la Gran Bretaña como base para una nueva sociedad europea.

Marx y Engels respetaban a Hess pero detestaban al otro representante principal de lo que fue llamado el "socialismo verdadero". Éste fue Karl Theodor Ferdinand Grün (1817-1887), a quien ya hemos encontrado como rival de Marx en la dirección de los emigrados alemanes de París. Grün era, mucho más que Hess, el representante típico del "socialismo verdadero". Como Marx, estaba profundamente influido por Feuerbach, en cuya teoría acerca de la verdadera naturaleza de la religión estaba fincada en gran parte su concepción del socialismo. Feuerbach consideraba a la religión la base de la proyección del hombre fuera de sí mismo: según su teoría, todo lo sobrenatural en realidad era sencillamente un producto imaginado por el hombre mediante este proceso de "exteriorización de sí mismo". Grün aceptó esta noción y la aplicó a la estructura social. Decía que la propiedad es también algo que el hombre ha exteriorizado de la comunidad a la cual naturalmente pertenece. Esta exteriorización ha destruido la base de la fraternidad humana y de la comunidad, y la solución del problema social se hallará volviendo la propiedad a ser común. Grün, como Marx, aceptaba la naturaleza de la lucha de clases como la clave para comprender la historia humana, que él consideraba una serie de luchas por la posesión de la propiedad privada. Aceptaba la necesidad del desarrollo industrial y de la producción en gran escala, que esperaba hicieran posible la abolición de la propiedad tan pronto como quedaran bajo dominio y dirección comunes. Pero en su teoría de las "contradicciones del capitalismo" siguió a Proudhon más que a Marx; y sostenía, como Hess en sus primeras obras, que la manera de avanzar hacia el socialismo tendría que ser más bien la de una conversión filosófica de los hombres, mediante la exposición del verdadero carácter del proceso de "proyección" en la mente humana, y no la de una lucha diaria por el poder y las ventajas materiales. Fue muy atacado por Marx y Engels en La ideología alemana, así como en la sección acerca del "socialismo verdadero" del Manifiesto comunista. Pero, más que Hess, se oponía a cooperar con los liberales burgueses o a ayudarles, y llegó a rechazar francamente las propuestas liberales en cuanto tendían a reforzar y asegurar el sistema antisocial de la propiedad privada. Se opuso al movimiento que trataba de obligar al gobierno

alemán a convertirse en constitucional, e insistía en que la tarea de los socialistas era educar al pueblo, sin mezclarse en la política del día hasta que estuviesen preparados para tomar el poder en sus manos. El proletariado, decía, no quiere una Constitución, no quiere nada; los "socialistas verdaderos" tienen que ser fieles a sus principios, y no han de permitir que su doctrina se desnaturalice uniéndose a una lucha diaria en la cual no se trata de ningún principio verdadero, sino sólo de un ciego conflicto de intereses.

Es necesario tener en cuenta que en las controversias de la década de 1840 que precedieron a la publicación del Manifiesto comunista, Marx y Engels se mostraron con frecuencia moderados, oponiéndose a socialistas que tomaban una actitud más extrema. Se diferenciaban de los blanquistas, que siempre estaban tramando levantamientos revolucionarios, cualesquiera que fuesen las probabilidades de éxito; de los puristas del "socialismo verdadero", que en modo alguno se pondrían de acuerdo, aun temporalmente, con nadie que no estuviese guiado por los más altos principios morales, y de los utopistas, que deseaban o retirarse del mundo tal como era a comunidades modelo que proporcionarían a los hombres ejemplos vivos del mundo tal como debiera ser, o suponían que era posible pasar mediante la revolución a una sociedad completamente comunista. Tenían, por supuesto, también muchos enemigos en la derecha: sedicentes socialistas que esperaban avanzar hacia el socialismo dentro del marco de los privilegios políticos y sociales (los socialistas "feudales" del Manifiesto); meros "asociacionistas", que lo esperaban todo de la cooperación voluntaria; "socialistas de Estado", como Louis Blanc, que pensaba que el sufragio universal pondría los cimientos de la sociedad nueva y haría fácil realizar todo lo demás; socialistas cristianos, que hacían de la religión el resorte de la acción social y no el "opio del pueblo", y simples radicales, que no veían el papel que el proletariado habría de representar en la construcción del orden nuevo. Pero, entre los grupos sobre los cuales trataban de imponer sus ideas, aparecían como moderados a causa de su insistencia, al menos en Alemania, sobre la necesidad de ayudar a que la burguesía tomase el poder y de espolearla constantemente para que hiciese mayores demandas a los gobiernos autoritarios del antiguo régimen. Los hombres con quienes se reunían en las sociedades revolucionarias, compuestas principalmente de obreros, hallaban difícil reconciliar las censuras tremendas que Marx hacía de la burguesía con su insistencia en la necesidad de contribuir a que ésta subiese al poder, y no tenían menos dificultad en comprender su desdén por la pequeña burguesía, con la cual muchos de ellos, como obreros especializados, tenían estrechas relaciones familiares y personales. Es curioso que, frente a estas dificultades, Marx y Engels consiguieran en 1847

apoderarse de la nueva Liga de los Comunistas e imponerle su propio Manifiesto. Ya he indicado que no hubieran podido hacerlo sin haber adoptado con este fin un estilo y una fraseología, e incluso en parte una política, que se adaptasen a los oídos de las masas revolucionarias; y, sin duda, eran los más preparados para hacer esto, porque, como se veía que la Revolución de 1848 era inminente, cambió su propio sentido de lo que era necesario. En una situación realmente revolucionaria, si bien se necesitaba seguir ayudando a la burguesía para que subiese al poder, no era menos necesario hacer resaltar el papel propio del proletariado y ayudarle a que tuviese su parte independiente; para evitar que actuase como mero instrumento de la burguesía, según había ocurrido en París en 1830 y sucedió efectivamente otra vez en 1848, y prepararlo para la acción por entero independiente, que, según creían, estaba destinado a tomar al día siguiente del triunfo de la burguesía. Por eso el Manifiesto comunista fue en gran medida producto de una situación especial más que una exposición completa del evangelio según Marx. Veamos ahora lo que verdaderamente dice este gran documento revolucionario.

XXI. EL MANIFIESTO COMUNISTA

EL MANIFIESTO COMUNISTA fue escrito en 1848 muy poco antes de estallar la revolución. Fue redactado y publicado en alemán en Londres: la Liga de los Comunistas, de la cual salió, era en todos sentidos una organización alemana. Su llamamiento a los trabajadores de todos los países para que se uniesen era completamente internacional: los alemanes que lo habían aprobado eran obreros de mentalidad internacionalista, que habían vivido desterrados de su propia nación y tomado parte en los movimientos obreros de los países en que temporalmente residían, sobre todo de Francia. Creían que era su misión suceder a los franceses como jefes doctrinales del proletariado mundial, o por lo menos eso creía Marx y ellos lo aceptaron.

Excepto en Alemania, y entre los refugiados alemanes, el Manifiesto fue poco conocido durante las revueltas revolucionarias. Se dice que una traducción francesa apareció en París hacia mediados de 1848, pero no se conserva ningún ejemplar de ella y su misma existencia es muy dudosa. Una versión polaca fue publicada en 1848 en Londres, pero no circuló mucho. Una traducción danesa apareció poco después. La primera traducción inglesa no fue publicada hasta 1850, en el Red Republican de Harney, que no tenía mucha circulación. No hubo versión rusa hasta la década de 1860, cuando se publicó en Suiza una traducción escrita por Bakunin. Mientras tanto, se habían publicado en Londres, en los Estados Unidos y en la misma Alemania otras muchas ediciones del texto en lengua alemana. Una segunda traducción inglesa se imprimió en Nueva York en 1872, en una revista, y a ésta siguió una traducción francesa basada en el texto inglés y publicada en el Socialist de Nueva York. Parece que en Inglaterra no apareció una segunda traducción al inglés hasta 1888, con una introducción especial de Engels, quien hizo lo mismo para varias ediciones alemanas. Como se ve, el Manifiesto se abrió camino lentamente; no fue muy conocido en 1848, y ni siquiera lo fue fuera de Alemania durante la vida de la Primera Internacional, fundada en 1864.

I

El Manifiesto comunista comienza afirmando que “la historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases”. A esta afirmación, Engels, en ediciones posteriores, le añadió una nota en la cual dice que en 1847-1848 tanto él como Marx sabían poco de una situación de comunismo primitivo anterior al desarrollo de las diferencias de clases en las etapas históricas de la evolución social. El conocimiento de este comunismo primitivo vino sobre todo con la obra posterior de los antropólogos sociales, especialmente Lewis Morgan (1818-1881), cuya Ancient Society (La sociedad antigua), publicada en 1877, ejerció profundo influjo en los escritos posteriores de Engels.

Luego de esta declaración general acerca de la historia en su conjunto, el Manifiesto sigue diciendo que en los tiempos modernos la sociedad se divide cada día más en dos grandes campos hostiles, la burguesía y el proletariado. Después bosqueja el desarrollo de la burguesía. Cada etapa en el desarrollo económico de la burguesía, dice, ha ido acompañada de un avance político, de tal modo que hoy “el Ejecutivo del Estado moderno no es más que un comité que administra los asuntos comunes de toda la burguesía”. Durante todo su desarrollo, la burguesía ha desempeñado un papel revolucionario. Su obra económica ha de verse en el establecimiento de las relaciones de dinero como las únicas reconocidas entre los hombres, y del comercio libre como la materialización de esas relaciones. Se nos dice que la burguesía no puede existir sin revolucionar constantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción entre los hombres a las que lleva el uso de esos instrumentos. La necesidad de encontrar continuamente mercados más amplios “lanza a la burguesía por todo el globo”. La explotación de los mercados mundiales da a este sistema un carácter cosmopolita, como aparece en el hecho de que para las materias primas dependa cada vez más de regiones productoras más extensas. Obliga a los pueblos atrasados a adoptar sus métodos cuando necesitan sus servicios. Establece el predominio de la ciudad sobre el campo y de los pueblos civilizados sobre los bárbaros. Acumula la propiedad, centraliza los medios de producción en grandes unidades y concentra la propiedad cada vez en menos manos. A causa de esas tendencias insiste en la centralización política. La burguesía se desarrolló dentro de la sociedad feudal hasta que la institución del feudalismo se convirtió en una traba, poniendo límites a su crecimiento; a consecuencia de esto, las ataduras del sistema feudal quedaron deshechas y remplazadas por el régimen de competencia libre. Pero la

competencia burguesa ha llegado a un punto en el cual ya no pueden controlarse los vastos medios de producción que ha suscitado. Las crisis comerciales, que aumentan en gravedad, son signos de esta incapacidad, que se manifiesta en experiencias absurdas de lo que se llama sobreproducción. “Las condiciones de la sociedad burguesa son demasiado estrechas para contener la riqueza por ella creada.” Las crisis periódicas se superan solamente mediante la destrucción en masa de la riqueza, con bancarrota y ruina, y con el descubrimiento de nuevos mercados; pero, con todo esto, lo único que se consigue es preparar el camino para crisis cada vez peores.

La burguesía, a causa de estas contradicciones inherentes al capitalismo, no sólo ha provocado la aparición de armas que han de destruirla, sino que también ha creado la clase social capaz de empuñar esas armas: el proletariado. En la misma medida que la burguesía se desarrolla el proletariado. El sistema burgués ha convertido ya al trabajador en una mera mercancía. El trabajo del proletario bajo el sistema de la máquina ha perdido todo su carácter individual: el trabajador se ha convertido en un mero apéndice de la máquina. Tratado sólo como portador de una mercancía, su fuerza de trabajo, el trabajador recibe como salario únicamente lo que es indispensable para su subsistencia y la propagación de la especie, o, cuando más, está casi limitado a esta escasa ración. A medida que el trabajo se hace más repulsivo y menos especializado con el desarrollo de la mecanización, los salarios tienden a bajar y al mismo tiempo aumenta la dureza del trabajo. Los trabajadores son esclavos de la clase burguesa, de la máquina, del inspector, del amo individual. El trabajo de la mujer va sustituyendo cada vez más al trabajo del hombre, a medida que la máquina hace innecesaria una preparación especializada. Estas mismas fuerzas llevan continuamente a las filas del proletariado en proporción cada vez mayor a los estratos inferiores de la clase media, la pequeña burguesía, como artesanos, dueños de tiendas y talleres modestos y pequeños patrones. El proletariado se recluta en todas las clases, incluso, por supuesto, entre los trabajadores agrícolas, que tienen que dejar el campo para convertirse en esclavos de la máquina.

El proletariado responde a esta situación pasando del plano de la lucha individual y de la ilógica destrucción de las máquinas, dirigida a conservar su antigua situación, a formas de agitación mejor organizadas, primero en las fábricas y después en una escala que abarca ciudades y regiones enteras. Estos pasos hacia un movimiento proletario político se dan bajo una dirección burguesa, porque la burguesía se ve en la necesidad de emplear al proletariado para derrotar a los enemigos feudales y aristocráticos que todavía sobreviven.

Pero el proletariado cada vez tiene más conciencia de su propia fuerza, y cada vez se une más a medida que la máquina borra todas las diferencias entre clases distintas de trabajo, y casi en todas partes reduce los salarios al mismo bajo nivel. Mientras tanto, las crisis en aumento hacen que las ganancias fluctúen más y sean menos seguras. Los obreros forman sindicatos y después los unen, mancomunando sus fuerzas para la lucha de clases. De ese modo obtienen de la burguesía una legislación y otras concesiones para determinados grupos de obreros. Aquí el Manifiesto menciona la Ley de las Diez Horas de 1847, que el Parlamento inglés acababa de aprobar después de una larga lucha de más de un cuarto de siglo.

Después el Manifiesto continúa diciendo que la burguesía está siempre luchando en muchos frentes, no sólo en el país propio contra las antiguas clases gobernantes, sino también contra las burguesías de otros países. En esas luchas pide la ayuda del proletariado, y de este modo, en contra de sus propios intereses, educa a los obreros. Mientras tanto, los déclassés, que han tenido que descender al proletariado por el desarrollo del capital concentrado, proporcionan elementos de ilustración y de progreso para dirigir la revolución, y, en el momento crítico, una sección de la misma clase gobernante, el ala izquierda de los doctrinarios burgueses, se pasa al lado del proletariado porque comprende la naturaleza del movimiento histórico.

El Manifiesto insiste en que en el siglo XIX sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria al dirigir su acción contra la burguesía. Todas las demás clases están condenadas a decaer y a desaparecer frente al desarrollo de la industria moderna, mientras que el proletariado es el producto especial y característico de los métodos industriales modernos. La pequeña burguesía (pequeños patrones, artesanos, dueños de tiendas y talleres pequeños, y también campesinos propietarios) lucha contra la burguesía sólo con la esperanza de conservar la situación presente. Son fundamentalmente conservadores o reaccionarios, no revolucionarios. Son reaccionarios en el sentido de que tratan de dirigir hacia atrás el movimiento de la historia. En cuanto al Lumpenproletariat, la escoria social que se halla en lo más bajo del sistema existente, es elemento que puede a veces convertirse en revolucionario, pero en general es mucho más probable que actúe como instrumento alquilado por la reacción.

El Manifiesto a continuación afirma que, bajo las condiciones del industrialismo moderno, se priva al proletariado de todas las relaciones de familia, de todas las

características nacionales y de toda individualidad. De aquí resulta que la ley, la moralidad y la religión se convierten para el proletariado en otros tantos prejuicios de la burguesía detrás de los cuales se ocultan los intereses de ésta. La posición en que está el proletariado, dice el Manifiesto, es distinta de la de todos los aspirantes anteriores a ocupar la posición de clase gobernante. Todas las clases gobernantes anteriores han tratado de establecer el dominio de sus propias "condiciones de apropiación". Por otra parte, el proletariado tiene la misión de destruir toda la superestructura legal creada para asegurar la propiedad individual. Además, mientras todos los movimientos de clase anteriores han sido movimientos de minoría que aspiran a adquirir privilegios, el movimiento proletario representa a la inmensa mayoría del pueblo y trata de abolir los privilegios, no de adquirirlos.

A pesar de la destrucción del carácter nacional del proletariado, la lucha, en primer lugar, se desarrolla en un plano nacional. El proletariado de cada país tiene primero que ajustar cuentas con su propia burguesía. Esto implica una franca revolución y el derrocamiento violento de la burguesía. Esta revolución establecerá los cimientos para un gobierno proletario. Las anteriores clases sometidas adquieren importancia y fuerza bajo el gobierno de sus predecesores, antes de haberlos derrocado, pero el trabajador moderno, en lugar de elevarse con el progreso de la industria, se hunde más y más, debajo del nivel de existencia de su propia clase. El pauperismo aumenta más de prisa que la riqueza y que la población. Este empobrecimiento, frente al aumento de las fuerzas productivas, revela la incapacidad de la burguesía para gobernar, porque ni siquiera puede asegurar los medios de existencia a sus propios esclavos.

Para la burguesía, la condición necesaria de existencia es la acumulación de capital. Esto depende del trabajo asalariado, y la existencia del trabajo asalariado depende de la competencia entre los trabajadores para encontrar colocación. Sin embargo, la industria moderna conduce a los trabajadores a asociarse y, de este modo, cava la sepultura de la sociedad burguesa.

Esto es un resumen de la primera parte del Manifiesto comunista, en el cual Marx presenta las ideas básicas esenciales. ¿Cuáles son esas ideas? Primera, la afirmación de las luchas de clase como clave de la historia humana. En segundo lugar, la afirmación de que el Estado es esencialmente una institución de clase que expresa la voluntad de la clase económicamente dominante: una superestructura política sobre la estructura económica básica que corresponde a la etapa alcanzada en el desarrollo de las fuerzas productivas. Tercero: la

caracterización de la naturaleza esencialmente expansiva del capitalismo, basada en el desarrollo progresivo de las fuerzas productivas y en la necesidad consiguiente de mercados y de fuentes de materias primas siempre mayores. Cuarto: poner en evidencia las “contradicciones” que implica el hecho de que el poder de compra en las naciones adelantadas no haya aumentado lo suficiente para absorber el crecimiento de la producción de la industria capitalista y, de ahí, que surjan crisis periódicas, dominadas sólo mediante la destrucción en gran escala de los instrumentos de producción. Quinto: la demostración de la creación necesaria del proletariado dentro del sistema de la industria capitalista, y con ello, la desaparición, mediante la aplicación creciente de las máquinas, de las distintas especialidades en los diferentes tipos de trabajo y la reducción de los obreros a una situación indiferenciada de mera mercancía. Sexto: una afirmación de la tendencia, al ser destruida la especialización, a que la clase obrera descienda más y más a un nivel uniforme de subsistencia, tendencia agravada por las limitaciones del mercado y por las crisis periódicas de falta de trabajo. Séptimo: poner de manifiesto la tendencia de las clases intermedias, los pequeños burgueses, a quedar aplastadas entre el proletariado y la burguesía al aumentar la concentración del capital, que los lanza en número cada vez mayor a las filas del proletariado. Octavo: una afirmación de la importancia capital que tiene el desarrollo de los sindicatos obreros entre el proletariado, primero en áreas pequeñas y aumentando posteriormente hasta ser expresión de una clase con el despertar correspondiente de la conciencia política. Noveno: reconocimiento del servicio prestado a los proletarios por los intelectuales y por los miembros de las clases gobernantes que se pasan al lado obrero porque los lanzaron al proletariado o porque han comprendido la naturaleza del movimiento histórico. Décimo: aceptación del carácter nacional de la lucha contra la burguesía, a pesar de que aumenta el carácter cosmopolita del capitalismo. Undécimo: se presenta un contraste entre el proletariado y todas las clases rebeldes anteriores, porque mientras esas clases aumentaron su importancia y su fuerza dentro del orden social anterior, la clase obrera tiene que rebelarse a causa de su miseria creciente. Por último, la afirmación de que el sistema burgués depende tanto de la acumulación progresiva del capital como de la destrucción periódica de éste debido a crisis que tienden a hacerse cada vez más graves.

Al comentar estos puntos, es sobre todo necesario tener en cuenta las condiciones en que fue escrito el Manifiesto. La Gran Bretaña en 1848 era, con mucho, el país capitalista más adelantado. Parecía razonable pensar que la marcha de los acontecimientos en la Gran Bretaña indicaba las tendencias generales del desarrollo capitalista, y que éstas se repetirían en otros países al

avanzar el industrialismo, hasta que el capitalismo fuese derrocado. Marx y Engels, observando la situación de Inglaterra en la década de 1840, que no sin razón fue llamada la "década del hambre", no podían dejar de advertir que el enorme aumento de las fuerzas productivas, que la revolución en los medios de producción había hecho posible, no había traído consigo un aumento de riqueza para los trabajadores de las nuevas minas y fábricas. Por el contrario, indudablemente había causado una profunda desdicha y una inseguridad que se manifestaba en periodos repetidos de falta muy grave de trabajo. Los obreros de las minas y de las fábricas, ante esta situación, habían reaccionado formando sindicatos de trabajos especiales y tratando después de unir estos sindicatos con un carácter de clase, como en el gran movimiento que culminó en 1834 y como en el renovado intento de formar un sindicato general ("General Union") en 1845. Al derrumbamiento de la Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros siguió pronto el movimiento político de masas del cartismo, que tenía todos los síntomas de un levantamiento por hambre debido a una miseria aguda. Al mismo tiempo, el capitalismo había respondido a la agitación obrera y a los llamamientos humanitarios de una parte de la clase gobernante haciendo algunas concesiones limitadas, sobre todo las leyes sobre fábricas (Factory Acts), incluyendo la Ley de las Diez Horas de 1847, lo cual parecía mostrar que la situación de la clase obrera podía en cierto modo mejorar, incluso aunque el sistema capitalista continuase existiendo.

En esas circunstancias era natural que Marx y Engels supusiesen que en la producción capitalista había una tendencia a bajar los salarios al nivel de subsistencia, y a que los pequeños productores independientes no pudiesen continuar sus negocios ante la competencia de las máquinas movidas por fuerza motriz. Y también era natural que supusiesen que los obreros, a quienes la explotación común había unido, creasen un fuerte movimiento político de masas que con el tiempo se vería que era demasiado fuerte para que la burguesía pudiera resistirlo. Lo que les parecía que faltaba en la Gran Bretaña, entre los requisitos necesarios para el triunfo de la revolución, era la dirección doctrinal que permitiría a la clase obrera comprender su misión histórica y aumentar por ello mismo su fuerza. Esa dirección, pensaban, sólo podían proporcionarla los alemanes con su elevado nivel de comprensión doctrinal, y por consiguiente, a pesar de la situación relativamente atrasada de la industria alemana y del proletariado alemán, esperaban que fuese Alemania y no Inglaterra, donde el cartismo había sin duda perdido mucha fuerza, la que dirigiese la revolución europea.

Es interesante pensar qué hubiese sucedido si las revoluciones de Europa se hubieran aplazado diez años, y si el Manifiesto comunista se hubiese escrito en 1857 en lugar de 1847. Para entonces, en la Gran Bretaña el movimiento cartista prácticamente había desaparecido, a pesar de todos los esfuerzos de Ernest Jones para mantenerlo. El proletariado, en lugar de lanzarse en conjunto como una masa indiferenciada de trabajadores no especializados, estaba empezando claramente a desarrollar nuevas formas de "trabajo especializado", basado en el empleo de máquinas movidas por fuerza motriz; y estos nuevos grupos de obreros especializados se fueron organizando por secciones. Los nuevos sindicatos de oficios, basados en las técnicas de producción modernas, empezaban a conseguir salarios más altos y mejores condiciones de trabajo, tanto en la industria textil como en la metalúrgica, así en la mecánica como en la construcción de barcos. Es verdad que este progreso no había llegado todavía a los mineros, pero estaba a punto de llegar, cuando reorganizaran sus fuerzas bajo la dirección de Alexander Macdonald. Los trabajadores menos especializados apenas habían participado todavía en la mejora; pero era difícil negar que en Inglaterra el proletariado se estaba diferenciando cada vez más, y que esto estaba sucediendo a causa de las técnicas modernas de producción en gran escala. Al mismo tiempo, el desarrollo tanto de la industria como de muchas ramas de servicios profesionales y de otra clase estaba creando rápidamente una nueva pequeña burguesía que, a diferencia de la mencionada por Marx, no dependía de formas anticuadas de producción, sino que, por el contrario, aumentaba y se hacía más poderosa a medida que se desarrollaban esos medios. Además, las crisis económicas iban siendo menos graves. No hubo depresiones de gravedad en la década de 1850 semejantes a las que habían ocurrido a fines de la de 1830 y durante la siguiente, la "década del hambre".

Marx, residiendo en Inglaterra después del fracaso de las revoluciones de 1848, tuvo plena oportunidad de observar estos cambios y modificar, si hubiese querido, las doctrinas expuestas en el Manifiesto comunista. Pero nunca lo hizo. El Manifiesto había cumplido su misión, y nunca lo revisó ni reelaboró sus principales párrafos. La verdad es que no se puede dejar de pensar que, después de 1848, se entregó de manera tan completa al estudio de la historia inglesa de la primera parte del siglo XIX, que nunca se puso a observar, a pesar de su estancia en Inglaterra, lo que allí fue sucediendo. Por supuesto, no quiero decir que fuese disminuyendo su interés por los problemas de su tiempo. El hecho de que haya formado la Internacional en la década de 1860 prueba cuánto le preocupaban; y durante la de 1850 animó a Ernest Jones para que persistiera en sus esfuerzos dirigidos a reavivar los mortecinos rescoldos del cartismo y estuvo en contacto

con los movimientos ingleses. Pero desde 1848 en adelante, cuando apartaba la vista de los libros y documentos del Museo Británico, prestaba más atención a los asuntos de la Europa continental que a los de la Gran Bretaña, y ponía más esperanza de revolución en Alemania y Francia que en Inglaterra. Creo que se dio bien cuenta de que en la Gran Bretaña, el país capitalista más avanzado, el diagnóstico de una "miseria creciente" acompañada de una cada vez mayor concentración del capital no se había verificado; y pensó que esto podía explicarse por la habilidad de la Gran Bretaña, a causa de sus técnicas económicas avanzadas, para adueñarse de todo lo que necesitaba en un mercado mundial que iba en aumento. Según esta opinión, la mejora de la situación de los obreros especializados se debía a que participaron de las consecuencias de la explotación mundial, llegando de este modo a ser aliados de la burguesía más bien que sus enemigos. Tal situación la consideraba temporal. Por otra parte, en la Europa continental, con su gran retraso respecto a la Gran Bretaña en el progreso capitalista, el diagnóstico de 1848 aún le parecía acertado en general y no advertía necesidad de modificarlo. Sin embargo, no deja de tener significación que, durante todos los años en que Marx dirigió los asuntos de la Primera Internacional, no apareció ninguna edición inglesa del Manifiesto comunista, aunque en 1872 se publicó una nueva edición alemana con prólogo de Marx y Engels. Es evidente que Marx no consideraba el Manifiesto una lectura a propósito para los obreros de los sindicatos ingleses, con cuya ayuda trataba de fomentar la revolución en el extranjero.

En todo caso Marx, en sus últimos escritos, no mostró ninguna inclinación a alterar su teoría general de la concentración capitalista y de la "miseria creciente" teniendo en cuenta el camino que siguió el desarrollo capitalista inglés después de 1850. Sin embargo, su análisis, en lo referente a la situación inglesa, ya no parecía válido, incluso ni a la mayor parte de los socialistas, en ningún momento durante la segunda mitad del siglo XIX, o hasta que el capitalismo inglés no consiguió rehacerse satisfactoriamente de las consecuencias de la primera Guerra Mundial. Es fácil decir ahora que Marx en 1847 se equivocaba acerca del progreso de la diferenciación de clases a medida que se desarrollaba el capitalismo, y que dio demasiada importancia a los efectos de las "contradicciones del capitalismo", tal como se manifestaban en las repetidas crisis económicas, y que lo que era una fase temporal del desarrollo del industrialismo moderno lo consideró una tendencia continua que habría de causar el rápido derrocamiento de todo el sistema capitalista. Ésta fue una de las grandes razones por las cuales el marxismo en Europa occidental sufrió una transformación tan profunda en manos de los sucesores de Marx, mientras que el

primer diagnóstico de 1847 continuaba siendo más apropiado para la situación de los países menos desarrollados del mundo, y sobre todo para Rusia.

II

De la declaración de los principios fundamentales de las primeras páginas del Manifiesto comunista se pasa a exponer, en la segunda parte, el papel que habrían de desempeñar los comunistas en la revolución próxima y su relación con el proletariado en su conjunto. El Manifiesto insiste en que los comunistas de ningún modo se han de considerar un partido aparte opuesto a los otros partidos obreros: no tienen intereses opuestos a los intereses del proletariado en su conjunto. Por el contrario, son los representantes más conscientes de todo el proletariado en relación con su misión histórica. Son sencillamente la parte del proletariado que mejor comprende la tendencia histórica de los hechos, es decir, de las fuerzas económicas básicas que determinan el desarrollo histórico. Los comunistas, dicen los autores del Manifiesto, no proponen ningún programa de reforma universal. Su misión no es trazar utopías, sino organizar al proletariado para la lucha que ha de llevarlo al poder. Después sigue una sección algo larga llena de argumentos contra las objeciones que los burgueses hacen al comunismo. Esto, para nuestros fines actuales, podemos pasarlo por alto porque sólo tiene un interés secundario. A continuación el Manifiesto dice que “el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”, una frase famosa que ha dado lugar a muchas discusiones entre los marxistas. Se nos dice que el proletariado victorioso empleará después su supremacía política para ir quitando gradualmente todo el capital a los burgueses y para centralizar todos los instrumentos de producción en las manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase gobernante. Utilizará este control con objeto de aumentar la suma de las fuerzas productivas lo más rápidamente posible en interés de toda la sociedad.

A esto sigue el bosquejo de un programa de acción para los proletarios en la revolución europea próxima. Los puntos principales de este programa son los siguientes: 1) Expropiación de la propiedad territorial y empleo de la renta de la tierra para los gastos del Estado. 2) Fuerte impuesto progresivo. 3) Abolición del

derecho de herencia. 4) Confiscación de la propiedad de todos los emigrados y sediciosos. 5) Centralización del crédito en manos del Estado por medio de un banco nacional con capital del Estado y monopolio exclusivo. 6) Centralización en manos del Estado de todos los medios de transporte. 7) Multiplicación de las empresas fabriles pertenecientes al Estado y de los instrumentos de producción, roturación de los terrenos incultos y mejoramiento de las tierras cultivadas, según un plan general. 8) Obligación de trabajar para todos y organización de ejércitos industriales, particularmente para la agricultura. 9) Reintegración de la agricultura y la industria, y desaparición gradual del contraste entre la ciudad y el campo. 10) Educación pública y gratuita para todos; abolición del trabajo de los niños en las fábricas tal como se practica hoy, y régimen de instrucción combinado con la producción industrial. Por último, esta parte del Manifiesto afirma que cuando desaparezcan las diferencias de clase el poder público perderá su carácter "político"; es decir, usando una terminología más moderna: el Estado "desaparecerá".

En este programa se advierten señales evidentes de sus distintos orígenes y también de alguna indecisión acerca de la situación a que se refiere. Parece claro que espera una transición gradual, aunque rápida, del capitalismo al socialismo y que este cambio se producirá bajo los auspicios de una nueva clase de Estado que representará el poder de la clase trabajadora. Obsérvese que la frase "dictadura del proletariado" no se emplea en el Manifiesto, aunque se halla presente con claridad una idea muy próxima a ella. Además, la afirmación de que los comunistas no son un partido aparte, sino que defienden a todo el proletariado en su misión histórica, puede muy bien ser considerada el germen de la idea de un partido de masas, como ha sido desarrollada por el comunismo moderno y como implicando el predominio, después de la revolución, de un solo partido, porque si el proletariado sólo tiene una misión histórica, es de suponer que sólo se necesita un partido para representarlo o para expresar verdaderamente su voluntad.

Llegados a esta altura, no me propongo examinar con detalle la significación de esta parte del Manifiesto comunista respecto a la forma de gobierno apropiada para realizar las tareas del proletariado triunfante después de la revolución. Dudo que Marx, entonces o más tarde, tuviese una visión clara de lo que se requeriría o considerase posible tomar una actitud dogmática. El "proletariado organizado como clase gobernante" no fue una idea de Marx: era un eco de muchos clamores anteriores, que empiezan con Gracchus Babeuf y la Conspiración de los Iguales y que habían resonado en los clubes socialistas y comunistas de París

en las décadas de 1830 y 1840. Es lo que las filas de la Liga de los Comunistas de 1847 esperaban y querían oír. Lo que Marx hizo fue dar a esta idea un carácter nuevo y claramente alemán, enlazándola con la de una "misión histórica" del proletariado, y dándole una forma que la hacía especialmente aceptable para los alemanes de mentalidad ideológica que habían sido influidos por el "socialismo verdadero". Lo que para los "jóvenes hegelianos" socialistas había sido una misión de filósofos, razonando en el plano de doctrinas idealistas, fue transformado en la misión del proletario mismo, haciendo el filósofo a lo más el papel de ayudante. En cuanto a la pretensión de los comunistas de representar, no una secta, sino a toda la clase proletaria, eso también resultaba naturalmente de un hegelianismo invertido, al cual había llegado Marx mediante la nueva versión del materialismo debida a Feuerbach. La clase, no el individuo, era la categoría vital histórica; por consiguiente, la política había de ser de clase, no sólo la de un cierto número de hombres que habían llegado a una opinión común.

III

La tercera y la cuarta partes del Manifiesto están dedicadas a una serie de críticas de las distintas escuelas socialistas de pensamiento que habían precedido al descubrimiento marxista del "socialismo científico". Estas distintas formas de doctrina socialista son examinadas rápidamente exponiendo sus defectos. El Manifiesto trata sucesivamente del "socialismo feudal" (e incidentalmente del socialismo cristiano, que es considerado una forma del socialismo feudal); del socialismo pequeñoburgués; del socialismo "alemán", llamado también "socialismo verdadero"; del socialismo conservador o burgués, y, por último, del socialismo "crítico-utópico". De algunas de estas críticas ya se ha dicho bastante en los capítulos que tratan del socialismo alemán desde Fichte hasta Hess y Karl Grün. Del ataque a los socialistas "verdaderos" y la alianza de éstos con los feudalistas en contra del desarrollo del capitalismo, pasa Marx en el Manifiesto a su crítica de los socialistas utópicos. Al utopismo, socialismo de los antecesores más importantes de Marx, el Manifiesto, aunque criticándolo, le atribuye una posición de gran importancia en el desarrollo de la doctrina socialista. El Manifiesto declara que el socialismo utópico está estrechamente relacionado con una fase del desarrollo social, que precede a la aparición de un movimiento

proletario organizado y con conciencia de clase. Pertenece a un periodo en el cual el proletariado todavía no aparece como un posible instrumento de revolución, de tal modo que los socialistas utópicos llegaron a construir sus proyectos de reforma basados en su concepción subjetiva de lo justo y lo injusto, y a predicar una cruzada moral más que a dirigir un movimiento revolucionario. El Manifiesto elogia las críticas que del capitalismo hicieron los utopistas, especialmente Fourier, Saint-Simon y Robert Owen, pero afirma que la persistencia de esas doctrinas en 1847, a pesar del movimiento de avance en las condiciones históricas, hace que los sucesores de los primeros utopistas, quienes fueron la vanguardia de su tiempo, sean unos reaccionarios en la diferente situación de la década de 1840. Los últimos "utopistas", sostiene, fueron reaccionarios porque el resultado de sus prédicas morales fue amortiguar la lucha de clases, fomentar la esperanza de ayuda por parte de los ricos benevolentes o del poder político existente, y apartar a los obreros de una acción política con visiones impracticables para el futuro. Se dice que con este espíritu los owenianos llegaron a estar frente a los cartistas y que, en Francia, los partidarios de Fourier enfrentaron las demandas de los réformistes o demócratas-sociales, es decir, de los partidarios de Ledru-Rollin y de Louis Blanc. En contra de esto, la última parte del Manifiesto, al definir la actitud política inmediata de los comunistas, proclama su apoyo en Francia a los socialdemócratas y en Alemania a la próxima revolución burguesa, siendo su misión asegurar que sea el preludio de una revolución proletaria que le siga inmediatamente. Por último, el Manifiesto, que antes había proclamado que "los obreros no tienen patria", expone su consigna a los "trabajadores de todos los países". "Los proletarios no tienen nada que perder más que sus cadenas. Tienen, en cambio, un mundo que ganar. ¡Proletarios de todos los países, uníos!" Esta consigna fue puesta deliberadamente en lugar de aquella de "Todos los hombres son hermanos", la cual habían usado la Liga de los Justos y los grupos que de ella habían brotado entre los alemanes desterrados.

Como complemento del Manifiesto comunista es necesario considerar la Alocución a la Liga de los Comunistas, de Marx, pronunciada en 1850, cuando la revolución europea ya había avanzado hacia su final derrota. Es claro que Marx en 1850 esperaba que esa derrota fuese sólo un contratiempo pasajero, y tenía esperanza en que llegase pronto un nuevo estallido revolucionario con más éxito. Su Alocución de 1850 expone su estrategia revolucionaria con más claridad que el Manifiesto mismo. Pide no sólo que se arme al proletariado, sino también que se creen consejos independientes de trabajadores al lado de los gobiernos provisionales que habrían de establecerse en los primeros momentos

de la revolución, en gran parte bajo el control de los pequeñoburgueses. Los verdaderos revolucionarios se pondrían a desacreditar a esos gobiernos y, como las contradicciones de la revolución a medias se manifestarían, habría también que luchar contra ellos con el apoyo de las masas obreras. Aquí, como los comunistas modernos nunca se cansan de indicar, ha de hallarse el germen de la idea del poder de los soviets, como se desarrolló en Rusia durante las revoluciones de 1905 y 1917.

El Manifiesto comunista, con ser esencialmente una llamada para la acción más que una exposición de doctrina, de ningún modo puede considerarse una exposición equilibrada de las ideas de Marx. No puso de su filosofía fundamental más que lo que pensaba que podían digerir los miembros, actuales o futuros, de la organización bajo cuyos auspicios se publicó, o que podía ser aceptado por los representantes cuya aprobación requería. También incluyó mucho de lo que era una discusión con esos mismos representantes y sus partidarios, más que con el resto del mundo, y no poco había de incluirse porque éstos lo pedían, quisiese él o no. Las críticas de las distintas escuelas socialistas trataban de apartar, a los comunistas de la Liga, de otras organizaciones; y el programa de peticiones inmediatas fue una selección de las resoluciones que la Liga había aprobado y que le pidió que incluyese. De las ideas suyas y de Engels puso en el Manifiesto todo lo que creyó oportuno; pero no todas. Especialmente, dejó fuera por completo lo que ya constituía la concepción central, en la que se basaba su sociología histórica: la parte dominante desempeñada por la evolución de los factores de la producción para determinar las relaciones sociales. Sin duda, esto está implícito, pero no se afirmó de una manera explícita. Por consiguiente, a fin de conseguir una visión adecuada del marxismo tal como existía en el pensamiento de Marx y de Engels en 1848, tenemos que considerar no sólo el Manifiesto comunista, sino los primeros escritos de Marx y lo que dijo después acerca de cómo había evolucionado su pensamiento durante la década de 1840. El capítulo siguiente estará dedicado a exponer la doctrina de Marx en su conjunto tal como era cuando preparaba el Manifiesto.

XXII. MARX Y ENGELS. EL MARXISMO HASTA 1850

LA ODISEA intelectual de Karl Marx hasta la redacción del Manifiesto comunista se narra en su prefacio a la Crítica de la economía política, que publicó en 1859. Allí cuenta que su estudio principal en la universidad fue la jurisprudencia, el cual siguió, sin embargo, en segundo lugar en relación con los estudios de filosofía e historia. Siguió estos cursos primero en Bonn y después en la Universidad de Berlín, de la cual Fichte había sido el primer rector pero que después había caído bajo el dominio de la poderosa personalidad de Hegel. En Berlín, Marx llegó a ser miembro del círculo de los “jóvenes hegelianos”, íntimo de Bruno Bauer, de Köppen y del resto del grupo que daba una interpretación “izquierdista” a la doctrina idealista de Hegel. En 1841 recibió el grado de doctor en Jena, y no en Berlín, porque podía decir más libremente lo que quisiese en una universidad que estaba menos directamente dominada por la censura oficial. Estuvo entonces en relación estrecha con Bruno Bauer, y pensó reunirse con él en Bonn, donde enseñaba, y colaborar con él en una nueva revista filosófica. Pero Bauer perdió su puesto a causa de sus ataques a la religión ortodoxa, y en lugar de ir a Bonn, Marx al fin se estableció como colaborador de Arnold Ruge, que desde 1838 había dirigido el Hallische Jahrbücher, en el cual había publicado todo lo que había emprendido sobre los escritos de los “jóvenes hegelianos” de izquierda. En 1841, las dificultades que tuvo con la censura hicieron que Ruge se trasladase a Dresde, en Sajonia, donde publicó el Deutsche Jahrbücher en lugar de su periódico anterior. Marx accedió a colaborar, pero el censor intervino de nuevo, y Ruge decidió publicar en Suiza un volumen de Anecdota Philosophica que contenía los artículos que no se había atrevido a publicar en Alemania. Entre éstos debería ir la aportación de Marx; pero Marx tardó en escribir lo que había prometido, y la Anecdota estuvo a punto de entregarse a la imprenta sin incluirlo. Cuando todavía estaba trabajando en sus proyectados artículos surgió otra oportunidad. En enero de 1842 un grupo de liberales de Colonia fundó la Rheinische Zeitung (Gaceta Renana), y Marx fue invitado a colaborar. En octubre recibió el nombramiento de director, a la edad de veinticuatro años. A principios del año siguiente el periódico se suspendió, y Marx se encontró nuevamente sin colocación, pero no sin que antes, como director, hubiese reñido con los “jóvenes hegelianos” de Berlín por haberse negado a publicar algunos artículos de éstos en el periódico. En realidad, tuvo

muchas dificultades con el censor prusiano, con los liberales que le ayudaban financieramente y con los “jóvenes hegelianos”, que estaban entonces interesados en seguir las huellas de la religión cristiana y también las de la burguesía alemana.

Después de dejar la Rheinische Zeitung, Marx decidió unirse a Arnold Ruge para publicar un sucesor del Deutsche Jahrbücher, que aparecería fuera de Alemania. Al fin, fueron elegidos París como lugar de la publicación y el título de Deutsch-französische Jahrbücher. Marx se casó con Jenny von Westphalen en junio de 1843, y en noviembre se estableció con ella en París.

Sólo un número del nuevo “Anuario” llegó a publicarse, en 1844, incluyendo escritos de Heine, Feuerbach, Herwegh, Hess y Bakunin, así como de Engels y Marx. En París, Marx conoció a Proudhon y a otros jefes del socialismo francés, y fue cuando por primera vez llegó verdaderamente a conocer las doctrinas de los socialistas franceses. También conoció a Engels, que acababa de tener la experiencia de Manchester y que estudiaba seriamente las doctrinas y la situación económica de Inglaterra. Después vino, en 1845, su expulsión de París por el gobierno francés y su traslado a Bruselas, donde trabajó, como hemos visto, en colaboración con Engels en sus ataques contra los ideólogos alemanes y conoció a Wilhelm Weitling. En Bruselas escribió la Miseria de la filosofía, atacando a Proudhon y ofreciendo por primera vez una exposición general de sus nuevas teorías económicas; y después fue, a ruego de Engels, a tomar parte en la fundación, hecha en Londres, de la Liga de los Comunistas.

Aun antes de que saliese desterrado de Alemania, recibió ya el influjo profundo de Ludwig Feuerbach (1804-1872), que publicó en 1839 su Crítica de la filosofía hegeliana y en 1841 su obra más famosa, La esencia del cristianismo, que más tarde fue traducida al inglés por George Eliot (1854). Feuerbach fue, más que nadie, el filósofo que quitó al idealismo hegeliano el lugar de predominio en el pensamiento alemán, y lo sustituyó por el aspecto materialista al insistir en que el punto de partida de toda filosofía y de todo pensamiento social no ha de ser ni Dios ni la “Idea”, sino el hombre. No es el momento de hacer un examen completo de la contribución de Feuerbach a la filosofía. Es pertinente hablar aquí de él sobre todo por el influjo profundo que ejerció tanto en Marx como en el pensamiento socialista alemán en su conjunto. Como muchos otros filósofos alemanes de las décadas de 1830 y 1840, Feuerbach se ocupó principalmente de la crítica de la religión y de juzgar el lugar que ocupa en la mente. Pensaba que la religión era esencialmente un medio para satisfacer profundas necesidades

humanas; pero, como hemos visto, consideraba su elemento teológico una simple proyección por la imaginación del hombre mismo. El hombre, decía, ha hecho a Dios a su propia imagen,[10] y el problema que se presenta a la humanidad es el de hallar un sustituto a la teología (anticuada por el progreso del conocimiento científico) que satisfaga la necesidad de un ideal. Este objeto de devoción creía encontrarlo en el hombre mismo, concebido no individualmente, sino en sus relaciones sociales, mediante las cuales trascendía sus limitaciones individuales y podía identificarse con algo a la vez más grande que su propia naturaleza y no exterior a él. El amor del hombre por la humanidad llegó a ser la proposición principal de la filosofía de Feuerbach. Su “materialismo” consistía, en esencia, en esa sustitución de Dios por el hombre como el punto de partida de todo pensamiento filosófico realista. Feuerbach no dijo que el cuerpo y el alma fuesen lo mismo, o que el alma no fuese más que el cerebro; afirmó que no podía haber espíritu sin cuerpo y que era necesario partir de la concepción del hombre como una mente en un cuerpo, más bien que de cualquier dualismo de materia y espíritu. No llegó al punto de formular una filosofía política determinada deducida de esta doctrina, y mucho menos un programa socialista; pero influyó profundamente para que fuesen hacia el socialismo muchos filósofos jóvenes formados en el medio hegeliano, y que adoptaron con entusiasmo su “materialismo” como medio para escapar de la metafísica antidemocrática de Hegel. La influencia profunda que ejerció sobre Marx puede verse en las Tesis sobre Feuerbach, que Marx compuso cuando trataba de poner orden en su propio pensamiento; y Engels, en su breve obra acerca de Feuerbach, más tarde afirma la importancia que la doctrina de éste tuvo en el desarrollo de su filosofía y en la de Marx.

Sin embargo, Marx no estaba destinado a encontrar su lugar permanente en el evangelio de Feuerbach de amor del hombre por sus prójimos. Le parecía que este evangelio, tal como fue desarrollado por sus contemporáneos, llevaba a un punto de vista completamente abstracto. “El hombre” y “la sociedad”, como categorías generales, no le satisfacían una vez que, al salir del medio altamente filosófico en que se había formado, se vio obligado en 1842, como director del Rheinische Zeitung, a tratar problemas económicos concretos. En aquel tiempo apenas sabía nada de economía, ni teórica ni práctica; incluso las ideas socialistas le habían llegado sobre todo en la forma abstracta en que las tradujeron los “jóvenes hegelianos”. En 1842 apareció el importante libro de Lorenz von Stein Socialismo y comunismo en la Francia contemporánea, el primer estudio extenso del socialismo francés escrito por un alemán. Marx debió de leerlo en seguida que se publicó. Stein daba gran importancia al desarrollo del

proletariado como producto de la industrialización, y anunciaba que lo que había sucedido en Francia como resultado de su desarrollo se extendería a otros países a medida que el capitalismo se desarrollara más. Describía la marcha de la lucha de clases en la sociedad francesa y presentaba un bosquejo de una interpretación económica de la evolución histórica, con las clases como materialización de las fuerzas económicas. Stein, sin embargo, no obtuvo de su estudio las conclusiones a que Marx llegaría pronto. Stein miraba la reforma social desde arriba, como un medio de comprobar el crecimiento del malestar entre la clase obrera. Su objetivo era una monarquía que asegurase buenas condiciones a los obreros, consiguiendo de esta manera su lealtad. No era hostil a la burguesía ni al desarrollo del capitalismo. Creía en un "Estado de bienestar" organizado mediante la armonía entre las clases sociales, manteniéndose el Estado fuera de las diferencias de clase como un poder superior y conciliador. Éste era el tipo de doctrina que Marx, en el Manifiesto comunista, atacaría como "socialismo feudal". Pero el análisis que Stein hizo de las fuerzas sociales no era menos importante porque sus conclusiones fuesen conservadoras y antirrevolucionarias. Marx no lo menciona en la historia que hace de su propia evolución mental en el prólogo a la Crítica de la economía política; pero esto no quiere decir que la obra de Stein no contribuyese al desarrollo de sus ideas.

En el prólogo dice Marx: "En 1842-1843, siendo director de la Rheinische Zeitung, me vi por vez primera en el trance difícil de tener que opinar acerca de los llamados intereses materiales". La forma misma de la frase indica su alejamiento filosófico. Continúa diciendo que, al mismo tiempo que como director tenía que ocuparse de cuestiones concretas referentes a asuntos como la situación del campesinado de Renania y la controversia nacional acerca del libre comercio y el proteccionismo, "la Gaceta Renana dejaba traslucir un eco del socialismo y del comunismo francés, teñido de un tenue matiz filosófico". Marx desdeñaba estas vagas ideas, pero tuvo que admitir, al ocuparse de ellas, que no conocía lo bastante el asunto para aventurar un juicio independiente. Al llegar a este punto no dice cuánto le ayudó a poner en claro sus ideas el haber sido presentado a Engels y la visita que hizo a Inglaterra guiado por éste, aunque, pocas páginas después, rinde tributo a la colaboración de Engels para ajustar cuentas con los ideólogos alemanes y al dirigir su atención hacia el estudio de la teoría económica. Pero lo que sobre todo había hecho Engels era abrir de una vez los ojos de Marx a los hechos de la vida.

Sin embargo, Marx no lo veía así. Le parecía mucho más importante que durante los años que van de 1843 a 1846 había "ajustado cuentas" con los ideólogos

entre los cuales se había formado y, especialmente, que había hallado una posición que le permitiría librarse de la concepción hegeliana del Estado. En el prólogo a la Crítica de la economía política Marx dice que empezó con una revisión crítica de la Filosofía del derecho de Hegel, que contiene su exposición del Estado como manifestación de la razón y como dueño de un derecho ilimitado sobre los hombres. La primera parte de la crítica que Marx hizo de Hegel apareció en el número único del Deutsch-französische Jahrbücher de 1844. Estos estudios, dice, lo llevaron al "resultado de que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano", como los "jóvenes hegelianos", incluyendo entonces a Moses Hess, trataron de explicarlas. Por el contrario, llegó a la conclusión de que esas formas "radican en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto resume Hegel […] bajo el nombre de 'sociedad civil' ". Ésta es una alusión a la distinción que hace Hegel entre "el Estado" como cosa puramente racional y todo el resto de la estructura social, que según la opinión de Hegel obedece a una ley inferior de utilidad, excepto en la medida en que el Estado le da un objetivo y una dirección racionales. De este modo, Marx iba apartando sus ojos del "Estado" de Hegel y dirigiéndolos hacia la estructura real de la sociedad como un mecanismo en marcha: "La anatomía de esa 'sociedad civil' ", sigue diciendo, "hay que buscarla en la economía política".

Engels, dice Marx luego a sus lectores, "llegó a las mismas conclusiones que yo por caminos diferentes", y prueba de ello es su libro sobre La situación de la clase obrera en Inglaterra. En Bruselas los dos trabajaron juntos fijando lo esencial de su doctrina común, siendo frecuente que Hess examinase cuestiones con ellos y que, en gran parte, coincidiese con sus opiniones. Marx, en el prólogo tantas veces citado, resume estas conclusiones en un par de páginas memorables, pero demasiado breves, páginas tan concentradas que lo único que se puede hacer es copiarlas completas, aunque hayan sido citadas antes.

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas

de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Y se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, toda la inmensa superestructura erigida sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo. Y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes de que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso, en la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos. Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

Este notable pasaje es casi todo lo que Marx dijo a sus lectores (aparte de lo que escribió en el Manifiesto comunista) acerca de las bases absolutas de su doctrina. Sobre ella, para servirnos de su misma expresión, se ha construido sin duda una enorme "superestructura". Aunque las frases de Marx están definidas con rigor, dejan abierta a la duda gran parte de su significado. Lo que él quiere decir es claro hasta cierto punto. En primer lugar, insiste en que lo que el hombre piensa y como lo piensa está muy influido por las condiciones en las cuales vive. Esto que parece claro ahora no lo era para los filósofos alemanes que Marx rechazaba, los cuales buscaban respuestas absolutas (no dependientes del tiempo ni del espacio) a la cuestión de cómo debería estar organizada la sociedad perfecta y cuál debería ser el contenido de las creencias morales y del código de conducta del hombre racional. En segundo lugar, Marx decía que, de las condiciones en las cuales vive el hombre, las que con mucho son las más importantes y sin duda las determinantes de las otras son las económicas, a las cuales, en su carácter fundamental, les da el nombre de "fuerzas productivas". Hasta cierto punto, esto es ahora también un lugar común que todo antropólogo acepta, o quien se dedique a estudiar historia universal. No sucedía así en la época de Marx, aunque muchos pensadores, por lo menos desde el siglo XVIII, habían puesto de manifiesto el influjo del medio sobre las instituciones y sobre los mores de diferentes pueblos. En lo que Marx iba más allá de esos predecesores (Montesquieu, Rousseau, Owen y muchos otros) era en aislar el medio económico de los demás factores del medio como determinante fundamental. Esto era una negación de que fuesen acertadas afirmaciones como la de Owen de que las instituciones sociales malas daban lugar a malos caracteres. Las malas instituciones, decía Marx, no son la causa original, sino ellas mismas producto de fuerzas económicas. Es inútil, afirmaba, limitarse a llamarlas malas: lo esencial es comprender por qué existen.

Las instituciones existen, sostiene Marx, porque las "fuerzas productivas" provocan su nacimiento quiéranlo o no los hombres. En cualquier etapa del desarrollo de las "fuerzas productivas" debe existir alguna clase de organización social que controle su uso. Los hombres tienen que establecer reglas acerca de esto y tratar de que se cumplan. Tienen que llegar a organizarse en grupos de cooperación para realizar la obra de la producción, y esto supone un orden regularizado para las relaciones de trabajo entre hombre y hombre. Tienen que establecer quién ha de hacer uso de los medios de producción, incluyendo la tierra con sus campos, pastos, minas y bosques, así como los instrumentos que los hombres mismos han hecho. Es necesario que haya un sistema de relaciones de propiedad, lo mismo que un sistema para organizar el trabajo. Estos sistemas,

dice, no están determinados por la libre voluntad del hombre, sino, en general, por la naturaleza de los medios de producción de que dispone el hombre en un lugar y en un tiempo determinados. Las “fuerzas productivas” determinan las “relaciones de producción”.

Pero las “relaciones de producción”, determinadas de este modo, deciden además otras muchas cosas. La forma en que los hombres están organizados para el trabajo, la forma en que tienen propiedad, da lugar a una estructura social que decide cuáles han de ser las relaciones mutuas de los hombres no sólo mientras trabajan, sino en otros aspectos de su vida en común. Estos factores elevan a algunos y rebajan a otros no sólo en su trabajo, sino también en su situación y lugar en la vida común. Dan lugar a las clases, las cuales Marx sostiene que pueden ser definidas sobre todo desde el punto de vista de sus diferentes relaciones con la estructura de la producción. Las que aparecen como diferencias sociales son fundamentalmente diferencias económicas, que dependen y que varían con las condiciones en las que se realiza la producción.

Ésta es una opinión discutible. Es claro (claro para nosotros, que vivimos en el siglo XX) que contiene mucho de verdad. No parece fácil que en nuestros días haya alguien que niegue que las estructuras de clase, características de las comunidades modernas, son en gran parte producto de las fuerzas económicas; por ejemplo, que la clase media y la clase obrera, tanto por su carácter general como respecto a los subgrupos que las componen, son hijas de lo que llamamos la Revolución industrial y de las transformaciones que ha causado en el trabajo y la técnica que es necesario conocer para controlar las nuevas fuerzas productivas. Lo que es menos cierto es que las estructuras de la edad preindustrial sea posible explicarlas por causas económicas, incluso si, en los tipos más primitivos de sociedad, la categoría “económica” pudiera sin anacronismo distinguirse de otras tanto como puede serlo en las sociedades modernas, y también si a los factores militares no se les ha de atribuir más de lo que Marx pensaba que eran influjos formativos en la estructura de clases. Ni, por supuesto, aceptarían todos la interpretación de Feuerbach de que las creencias religiosas son resultado de un proceso de “proyección” de la mente humana, o el desarrollo de la opinión de Marx, que considera a la religión —lo mismo que a las demás partes del complejo social— producto en último término del influjo de las condiciones económicas.

La teoría de Marx a veces es llamada “materialista” y a veces “económica”. Las dos palabras indican una prioridad de las necesidades satisfechas con bienes

físicos: alimentos, vestido, habitación, etc., con relación a las necesidades que exigen una satisfacción no material, como la necesidad de conciliar un medio posiblemente hostil y que se considera puede ser influido practicando un rito, o la necesidad de confraternidad. Por supuesto, en cierto sentido, los hombres tienen que alimentarse para vivir; pero ¿y en el caso de que prefieran morir a vivir sin las satisfacciones de ese segundo tipo? Los antropólogos modernos están mucho menos dispuestos que Marx a aceptar explicaciones económicas para toda la conducta fundamental de los pueblos primitivos, y del mismo modo los psicólogos modernos se niegan a aceptar al "hombre económico". No es evidente por sí mismo, ni lo prueba la inducción, que —según la expresión de Engels— "el hombre come antes que piensa". Se puede con razón preguntar: "¿Cuánto necesita comer antes de ponerse a pensar?"; e incluso: "¿Podría comer sin haber pensado absolutamente nada?" En todo caso, el problema de prioridad es mucho más complejo de lo que creían Marx y Engels. Actualmente los marxistas suelen preferir la palabra "materialista" a la palabra "economía" para designar la concepción marxista de la historia; acaso esto se debe a que la palabra "materialista" permite con más facilidad tener en cuenta factores no económicos, cuando se entiende que incluye a los hombres y a la mente de los hombres dentro del mundo de las fuerzas materiales.

Sin embargo, estas cuestiones, en relación con la parte principal de la teoría marxista, sólo son secundarias, aunque plantean problemas fundamentales en relación con toda la actitud de Marx respecto a los "valores". Lo que la exposición que hace Marx de su teoría general deja muy incierto se refiere a la significación precisa que ha de darse a la expresión "fuerzas productivas" y al proceso mediante el cual se supone que estas fuerzas se desarrollan. En primer lugar, parece que Marx supone que las "fuerzas productivas" actúan con independencia de la voluntad humana. ¿Pero sucede así? ¿Es verdad que los hombres no pueden poner ningún obstáculo al desarrollo del conocimiento humano, del cual depende evidentemente el avance de las "fuerzas productivas"? Una "fuerza productiva" no surge espontáneamente del medio no humano que rodea al hombre, ni Marx suponía que fuera así. Es el resultado de que los hombres aprenden algo acerca de las fuerzas naturales y de la manera de dominarlas y de aplicarlas para usos humanos. El avance de la fuerza productiva es el avance del conocimiento humano en la adquisición y uso de las cosas que existían antes de que el hombre aprendiese a utilizarlas, pero no fueron "fuerzas productivas" hasta que el hombre las descubrió como tales. En realidad, las cosas llegan a ser fuerzas productivas sólo cuando el conocimiento de su empleo se ha difundido lo bastante para que sea posible su aplicación, y sólo si ese

conocimiento o los medios de utilizarlo no se lo impiden al hombre mediante el poder de la superstición o de arraigados prejuicios o de intereses dotados de fuerza suficiente.

Marx parece suponer que esos obstáculos serán dominados, como lo han sido cada vez más en Occidente desde el siglo XVI en adelante. ¿Pero fueron vencidos en China o en la India o en gran parte del mundo salvo por el influjo de Occidente en esos países? ¿No existe en Marx, respecto a la marcha de la historia universal en su conjunto, la tendencia a personificar la fuerza del proceso económico y a dotarla de una especie de voluntad propia independiente de la voluntad de los hombres? Y si no es así, ¿no tiende a la confusión al considerar a veces a la mente humana como parte de la fuerza de la naturaleza y a veces como una cosa movida desde el exterior por esa misma fuerza? Más crudamente: ¿no concibe a veces las “fuerzas productivas” como carbón y hierro, vapor y agua y otras cosas exteriores al hombre, y otras veces, sin cambio de significado franco y consciente, como el poder del hombre sobre el carbón y el hierro, el vapor y el agua y las otras cosas externas que maneja para sus fines?

Estas cuestiones están en relación estrecha con el carácter del “materialismo” de Marx. Él y Engels se llamaban a sí mismos “materialistas” sobre todo porque querían rechazar la doctrina idealista de los hegelianos, los cuales consideraban las cosas como menos reales que las “ideas” e incluso, a la manera de Platón, como sus copias imperfectas. Querían afirmar, de acuerdo con Feuerbach, que el ser es anterior a la conciencia, y no lo contrario. Pero el “ser” para el cual piden prioridad incluye al hombre, no sólo como cuerpo, sino también como mente. Feuerbach había tratado de superar el antiguo dualismo de cuerpo y alma, materia y espíritu, afirmando la unidad esencial de los dos, la unidad cuerpo-espíritu, y negando, no la existencia del alma o espíritu, sino la posibilidad de que exista si no es en un cuerpo. Ésta era también la posición de Marx; tanto él como Engels, por consiguiente, se esfuerzan una y otra vez en distinguir su doctrina de lo que llaman “crudo materialismo” y también de la opinión de Spinoza, que concibe la materia y el espíritu como atributos infinitos de la realidad que obedecen a leyes diferentes. Eran acentuadamente “monistas”; pero eran materialistas sólo en este sentido especial de negar la existencia independiente del espíritu sin la materia.

“Los hombres hacen su historia”, dice Marx, además de afirmar que las relaciones de producción en que entra el hombre y que dan forma a su historia se establecen con independencia de su voluntad. ¿Pueden ser verdaderas las dos

afirmaciones? Sólo si se concibe a los hombres de manera que hagan su historia bajo una ley necesaria impuesta sobre ellos y que regula la marcha de su conocimiento y de la aplicación de éste a las artes prácticas de la vida. Sólo si existe una necesidad, que es madre universal de la invención, de tal manera que todo lo que produce el hombre se considera respuesta necesaria a las condiciones que plantean el problema. Pienso que Marx creía que existía esa necesidad; y con respecto a la historia de la sociedad occidental a partir del Renacimiento, tenía razón al menos en general. Por otra parte, ésta era la historia que realmente le interesaba, porque de ella deriva la situación actual en la cual fue llamado a actuar. Basado en esto generalizaba acerca de toda la historia. No es de extrañar que lo hiciese así; porque de las leyes universales de la historia se ha hablado mucho desde el siglo XVIII, y era como un aire que intoxicaba. Hegel había sido el autor de una de esas vastas generalizaciones, la más vasta de todas, al representarse la "historia" como la marcha de la Diosa Razón en la tierra. Marx quería apartarse de Hegel hallando una generalización igualmente amplia que lo librara de este idealismo, y que le permitiese pensar con fruto acerca de los problemas actuales de la sociedad como defensor de los oprimidos y no para deificar la opresión. Elaboró esa generalización y le dio resultado para sus fines prácticos. Si se le hiciese la objeción de que no era verdadera ni sub specie aeternitatis ni para todos los tiempos y lugares, podría contestar que el pensamiento es válido sólo dentro de las limitaciones de la situación histórica del pensador, y como una interpretación de la experiencia actual y guía para la acción en circunstancias especiales, y que en este sentido su generalización era bastante verdadera porque respondía a la cuestión que necesitaba ser contestada en el tiempo y en el lugar en los que él vivía.

En otros términos, Marx lo que realmente buscaba era una "hipótesis útil", no un dogma. Aunque era con frecuencia "dogmático" en el sentido popular del término, no creía en dogmas en sentido propio. Decía a sus contemporáneos no tanto "esto es verdad", sino cómo, con el espíritu de un investigador social, "ésta es la manera de hacerlo". Trataba de encontrar una fórmula a fin de organizar y disciplinar para fines prácticos el poder de clase del proletariado. Como grito de guerra, la idea de la "misión histórica" del proletariado era indudablemente muy atractiva; y Marx comprendió que debía hacer uso pleno de ella.

¿Pero no quitó fuerza a su llamamiento su creencia en que la victoria del proletariado era inevitable? ¿Por qué se han de esforzar los hombres para defender una causa que ha de triunfar aunque no hagan nada por ella? ¿No lleva la opinión de Marx al fatalismo en vez de llevar a la acción? Él no lo pensaba

así. Por el contrario, censuró como fatalistas a los filósofos cuyas opiniones combatía. Lo que conducía al fatalismo, en su opinión, era la doctrina que exaltaba la “Idea” por encima del hecho, la razón por encima del movimiento de los hombres en relación con sus asuntos diarios. Los ideólogos, indicaba, están siempre echando agua fría a las reformas que suponen transacción y a los movimientos que consideran que están mezclados con motivos egoístas. Esto los lleva a mantenerse al margen de las luchas contemporáneas, en lugar de tomar parte en ellas y de tratar de utilizar toda la fuerza social efectiva que pudiesen dirigir hacia fines buenos. A Marx no le importaba actuar con armas imperfectas: era lo bastante realista para saber que no había otra manera de llegar a hacer las cosas. Y también era lo bastante realista para comprender que la creencia en la seguridad de la victoria hace que los hombres luchen más y que no se retiren del combate. Esto, sin duda, es ilógico; pero, no obstante, parece psicológico. Toda la historia posterior del marxismo lo muestra, y mucha gente lo sabía antes que Marx. Los guerreros antiguos no se marchaban a casa cuando creían que el “dios de las batallas” luchaba en favor de ellos, sino que luchaban aún más.

Feuerbach, al decir que lo característico de la religión era que tomaba sus formas de la proyección de sí mismos que los hombres hacían fuera de sí mismos, de ningún modo negaba que la religión, en una forma u otra, fuese necesaria a los hombres. Hubiese querido, como Comte más tarde, poner la religión de la humanidad, del hombre como ser social, en lugar de la religión teológica. Marx, al considerar que las formas religiosas dependían de los factores económicos, ni afirmaba ni negaba la necesidad del impulso religioso. Se limitaba a decir que las religiones existentes eran religiones de clase, formadas a imagen de las estructuras económicas de clase. En su llamamiento a los trabajadores del mundo para que se uniesen, formulaba, si no una nueva religión proletaria (eso es cuestión de terminología), en todo caso un evangelio que habría de satisfacer al elemento del espíritu humano que ya antes había recurrido a la religión, de tal modo que reconciliase este elemento con las necesidades de la nueva sociedad que se estaba convirtiendo en una superestructura, la indicada y necesaria, de las “fuerzas productivas” nuevas y en desarrollo. Se ha dicho con frecuencia que el llamamiento mesiánico de Marx lógicamente es irreconciliable con su intento de dar al socialismo un carácter “científico”, pero desde el punto de vista de Marx no había ninguna contradicción porque no pensaba que la lógica formal proporcionara un método válido para interpretar el mundo real y cambiante. Marx seguía siendo lo bastante hegeliano para considerar fundamental que una cosa puede ser “A” y “no-A” al mismo tiempo; y creía, con Feuerbach, que la acción precede a la idea, y que las ideas, en la medida en que tienen validez, son

expresiones de la acción. De este modo, su determinismo no era, como él creía, una determinación de los asuntos humanos por las cosas, sino una determinación de las cosas mediante la acción. Los actos de los hombres hacen del mundo lo que es; pero no son actos sin causa o casuales, sino determinados, de los cuales la voluntad de actuar es una parte determinada. Esto no quiere decir que yo acepte tal opinión; digo que ésta era la opinión de Marx, y que es una opinión claramente posible que no puede ser excluida por razones meramente lógicas.

Este asunto de las limitaciones de la lógica aristotélica y de la "lógica dialéctica" expuesta por Hegel, no como sustituto de aquélla, sino como una forma superior y complementaria, indispensable para comprender la realidad racional, origina gran confusión. Ni Hegel ni Marx niegan la validez de la lógica formal dentro de su esfera propia: lo que Hegel decía era que es útil cuando se trata de la dinámica de un mundo en desarrollo. Marx hace suya esa opinión y la emplea al formular su concepción materialista de la historia, pero de ninguna manera es responsable de la absurda afirmación de la "lógica dialéctica" como sustituto de la lógica formal, afirmación que algunos de sus admiradores le han atribuido sin fundamento. No existe contradicción entre la opinión de que "A" no puede ser al mismo tiempo "no-A", y la opinión de que "A" puede llegar a ser algo diferente de "A". La confusión se produce sólo cuando el concepto esencialmente negativo de "no-A" se identifica con un positivo "algo diferente de A"; y esta confusión entre "contrario" y "contradictorio" domina no sólo el pensamiento hegeliano, sino también buena parte del pensamiento marxista.

¿Pero por qué, se ha preguntado con frecuencia, quería Marx que triunfase el proletariado? Acaso la ciencia le dijese cuál era el destino del proletariado; pero ¿por qué había de preocuparle? ¿Podía la ciencia determinar su voluntad? Él hubiese considerado esto una cuestión sin sentido. Quería que el proletariado venciese a la burguesía; quería una sociedad sin clases. Este deseo era un hecho acerca del cual tenía que actuar: era un "acto-hecho" al mismo tiempo: una praxis, para emplear la palabra griega adoptada para expresar esta unidad. Si algunas personas quisiesen algo distinto, actuarían de manera distinta; y habría una lucha, al final de la cual estaba seguro de que su praxis vencería. En caso de haberle preguntado si él y sus contrarios estaban igualmente decididos a pensar y hacer como lo hacían, creo que no habría contestado la pregunta. Creo que por lo menos nunca la contestó. No le interesaba el problema de la determinación individual: sólo la determinación social, sólo la determinación de la acción de las clases mediante las "fuerzas productivas". Después de su ruptura con los hegelianos no fue un teórico moralista, sino social.

Ahora no me propongo exponer más allá de este punto el desarrollo del pensamiento de Marx o el de Engels. En este volumen escribo acerca del socialismo hasta 1850 poco más o menos, y habrá que decir mucho más sobre el marxismo cuando en un volumen posterior llegue a examinar desarrollos y consecuencias suyas posteriores. Aquí sólo necesito resumir en pocos párrafos lo esencial de la opinión de Marx acerca del influjo determinante de las “fuerzas productivas” en la historia humana.

Según la teoría general de Marx, la evolución de la sociedad depende del carácter variable de las “fuerzas productivas”, es decir, en realidad, del dominio del hombre sobre el resto de la naturaleza y sobre sí mismo. Toda etapa en este desarrollo, afirma, tiene por consecuencia una organización correspondiente de las fuerzas humanas para su explotación, un arreglo especial de las relaciones humanas y de los derechos de propiedad, que a su vez requiere mantenerse por la fuerza mediante una organización política adecuada y, también, mediante su influjo en la mente de los hombres producido por las expresiones ideológicas correspondientes. De este modo, tanto el sistema político como toda la estructura de ideas y valores existentes en una sociedad, aunque se empleen para reforzar la obediencia a las condiciones de clase requeridas por el desarrollo contemporáneo de las “fuerzas productivas”, no son la causa del sistema de clases, sino el resultado de las fuerzas económicas básicas. Son, según la expresión de Marx, una “superestructura”. La verdadera fuerza impulsora se halla en las “fuerzas productivas” mismas; y a medida que estas fuerzas cambian, a causa del desarrollo ulterior del conocimiento humano y de la capacidad práctica, necesariamente se produce una adaptación tanto de la estructura social y política como de las estructuras ideológicas que determinan la “forma de vida” de la sociedad.

Sin embargo, los intereses de la clase gobernante tenderán a que esta adaptación no se produzca en todo lo que amenace su predominio; y con arreglo a ello estas clases emplearán su poder para mantener la estructura política tal como está y para reprimir innovaciones “peligrosas”, tanto económicas como ideológicas, incluso cuando éstas sean adecuadas para el desarrollo ulterior de las relaciones de producción, a fin de hacer posible que las “fuerzas productivas” progresivas se utilicen completamente. De este modo, en todo sistema social que esté sometido a un desarrollo económico se producirá una falta de armonía entre el constante movimiento de avance de las “fuerzas productivas” y la superestructura estática y resistente de las instituciones políticas e ideológicas de la sociedad respectiva. El desarrollo de las “fuerzas productivas” creará nuevas

fuerzas económicas reales en manos de hombres que tratarán de conseguir el dominio de la sociedad; y este choque se manifestará en la forma de lucha de clases entre la clase gobernante y la clase cuyo poder económico aumenta a causa de su dominio de las nuevas formas de las fuerzas productivas. A medida que se acentúa la falta de armonía, luchas de clases cada vez más intensas preparan el camino para la revolución social; y la revolución, cuando llegue, destruirá rápidamente la anticuada superestructura de instituciones sociales y la sustituirá por otra superestructura nueva que esté en armonía con la cambiada situación de las "fuerzas productivas".

Esas revoluciones sociales incluyen y suponen revoluciones tanto en las instituciones como en las ideas: son los momentos cruciales principales de la historia humana. Marx y Engels en modo alguno suponían, como algunos de sus críticos afirman, que todo acontecimiento histórico podía explicarse directamente con arreglo a esa fórmula. La fórmula misma la aplicaban directamente sólo a las grandes revoluciones de la historia, como la Revolución francesa, a la que consideraban no únicamente francesa, sino parte de un movimiento general de la civilización occidental. No intentaron aplicar su amplia fórmula a los hechos diarios, excepto a aquellos relacionados directamente con el movimiento general de la historia. Ni siquiera llegaron a decir que su fórmula era aplicable a todo acontecimiento o desarrollo importante en la historia de un país determinado: pensaban en un movimiento general mundial, del cual admitían que podía haber considerables variaciones en la historia de cualquier país. Sin embargo, sostenían que la manera "materialista" de considerar los acontecimientos de cualquier país podía aclarar un gran número de hechos que eran inexplicables si se estudiaban tomando el camino de otro punto de vista; y Marx y Engels mismos mostraron, en su exposición de los acontecimientos de 1848 y de los años siguientes, qué fecunda podía ser esta manera de considerar la historia contemporánea. Prueba de ello son sus publicaciones Las luchas de clases en Francia, El dieciocho brumario de Luis Bonaparte y Revolución y contrarrevolución en Alemania, tres ejemplos muy ilustrativos de la utilidad práctica de su método.

Tampoco implicaba su doctrina la creencia de que cada hombre se mueve sólo por motivos económicos o egoístas. Aunque Marx suscribiera tal creencia (y pienso que no, porque es más propia del benthamismo que del marxismo), ella quedaría al margen de su teoría general, que se refiere, no a los motivos de los individuos, sino al movimiento general de las fuerzas históricas. Cualesquiera que sean los motivos que mueven a los hombres individualmente, dice Marx, los

hombres en masa son impelidos por una necesidad histórica a adaptar sus estructuras sociales y sus ideas a las exigencias de las “fuerzas productivas”: “El hombre siempre hace su propia historia”, pero la hace sólo dentro de las condiciones limitativas establecidas por la realidad material de su tiempo y de su lugar, y por los problemas que surgen de esta realidad.

XXIII. MAZZINI. LAS REVOLUCIONES EUROPEAS DE 1848

EN LOS capítulos anteriores no he dicho nada acerca de Giuseppe Mazzini (1805-1872). Sin embargo, Mazzini en su tiempo era considerado por muchos un dirigente muy próximo a los socialistas y los anarquistas cuyas teorías he intentado definir; y, en efecto, había un elemento común, a pesar de la declaración reiterada y apasionada de Mazzini de su hostilidad contra el socialismo. El elemento común se halla en la palabra "asociación", que ocupa un lugar central en la concepción que Mazzini tenía de la sociedad futura y que lo enlaza con otros numerosos teóricos que aceptaban, en una forma u otra, la idea del "socialismo". La diferencia esencial entre él y la mayor parte de estos pensadores, aunque no de todos, es que mientras ellos consideraban la asociación sobre todo un medio de organizar a la clase obrera y de habilitarla para desempeñar el papel que se le exigía en el proceso del desarrollo histórico, el concepto de asociación en Mazzini estaba inseparablemente unido con los de nacionalidad y de unidad nacional (y sin duda también con el de unidad internacional), unidad que trasciende las diferencias de clase. En nombre de la humanidad en general y en el de la nación como una especie del género humanidad, Giuseppe Mazzini pedía la asociación; y era sumamente hostil a cualquier forma de asociación que considerase contraria al espíritu de la unidad nacional y a una fraternidad internacional que descansase en la cooperación de los grupos nacionales. De facto podía haber excluido de esta unidad los elementos de cada país que se colocaban frente al espíritu nacional, pero no quería tener nada que ver con cualquier doctrina basada en la unidad de clases y no en la unidad de la nación. Tal fue la causa de su gran hostilidad contra el socialismo, especialmente después de que el Manifiesto comunista había expuesto una doctrina socialista basada en la lucha de clases. Consideraba a la clase media y a la clase obrera fuerzas no esencialmente antagónicas, sino partes dentro de cada nación de un grupo nacional indisoluble, y pensaba que su misión era unirlas para conseguir un objetivo común.

Por supuesto, el nacionalismo de Mazzini era profundamente italiano. Se desarrolló como protesta contra la división de Italia y su consecuente sometimiento a un gobierno extranjero y despótico. En teoría, reconocía en las demás naciones los mismos derechos que en los italianos y, en efecto, trató

durante su residencia en Suiza de crear un movimiento nacionalista suizo siguiendo el modelo del movimiento de la “Joven Italia” que inició en 1831; y trató también de constituir una organización análoga, la “Joven Europa”, que habría de reunir a los pueblos de las distintas naciones europeas para emprender juntos una cruzada común. Sin embargo, su nacionalismo tenía curiosas limitaciones. Se negó por completo a aprobar las reclamaciones de los nacionalistas irlandeses y a considerar a Irlanda como nación, fundándose en el argumento extraño de que no podía prestar una contribución nacional específica a la causa de la humanidad. Sentía desconfianza profunda hacia Francia y el nacionalismo francés, y nunca pudo librarse de la idea (análoga a la existente en el pensamiento francés así como en el alemán) de que era misión de la nación italiana mostrar a las demás el camino hacia la cultura general del futuro. Acaso todos los nacionalistas tienen más o menos que ser víctimas de estas ilusiones románticas y de la sospecha de que las demás naciones son incapaces de alcanzar el mismo nivel que la propia. Es indudable que Mazzini tuvo ese defecto, casi tanto como Hegel, aunque de una manera menos desagradable.

Además de la idea de la unidad nacional, otras dos dominaron el pensamiento de Mazzini: el republicanismo y el deber. Detestaba a la monarquía, temporal o espiritual, en todas sus formas, desde la legítima hasta la autocrática, y desde el poder temporal del papa hasta el espiritual. Pero esta hostilidad hacia el gobierno de uno solo no procedía de ninguna fe en el gobierno de muchos. Rechazaba a la democracia como una idea “inferior a la concepción de la época futura que los republicanos hemos de iniciar”. Procedía así basado en su creencia de que la democracia era un evangelio de rebelión y no de construcción social, porque se apoyaba en la noción de derechos individuales más que en la de deberes, y estaba, por consiguiente, influida por el egoísmo y por el materialismo utilitarista. Como Kant, rechazaba toda la filosofía utilitarista, sosteniendo que la misión de la sociedad no era procurar la felicidad general, sino ayudar a los hombres a cumplir con su deber en la sagrada causa de la humanidad. Su filosofía estaba fundada en la idea de Dios como símbolo de la humanidad, y en servir desinteresadamente a Dios y a la humanidad como la única norma válida de la conducta social. Aunque reconocía el gran servicio prestado por la Revolución francesa al establecer el principio de los derechos del hombre, consideraba esto una mera preparación del camino para llegar a la idea más alta de los deberes del hombre, y sentía desconfianza hacia la Francia de su tiempo porque le parecía que aún estaba dominada por la filosofía del egoísmo, en lugar de procurar superarlo. Esto lo aplicaba tanto a los grupos franceses de la oposición como a los que ocupaban el poder; no quería tener relación con quien

sostuviese que era necesario establecer el nuevo orden con base en una organización colectiva que buscara sobre todo fines egoístas o de grupo. Quería que la "asociación", que habría de ser la creadora del nuevo orden, se basase exclusivamente en motivos de pureza extrema y sin egoísmo alguno; y creía que en el concepto de nación podrían encontrarse los medios para inspirar a los hombres este idealismo. En esto se parecía a Fichte, cuya concepción del "deber" como "servicio" estaba también influida por la identificación de sí mismo con la "causa" nacional.

Sin embargo, Mazzini creía que esta concepción del deber no podría realizarse a menos que las ideas de "nación" y "república" fuesen unidas firmemente bajo la idea, no en el sentido de democracia, sino de devoción y obediencia a esas mismas ideas. Como él se consideraba servidor desinteresado de estas ideas unidas (como en efecto lo era), pudo, como jefe, exigir de sus colaboradores una obediencia absoluta a sus órdenes, considerándolas expresión, no de su propia voluntad, sino de los dictados del deber. En nombre del deber no dudó en enviar a hombres a una muerte segura o a embarcar a la gente en conjuras revolucionarias sin preparación adecuada o sin esperanzas de éxito. Suave en sus relaciones personales, era duro en su propia rectitud respecto a todo asunto político, y estaba dispuesto incluso a aprobar el asesinato, aunque sólo en raras circunstancias, si la causa lo exigía. Como revolucionario, fue sin duda tan duro como Marx —yo diría que aún más—. Era inevitable que los dos chocasen porque los dos trataban de organizar la revolución, pero sobre principios enteramente incompatibles. "La clase" frente a "la nación" era una oposición de ideas fundamentales que no admitía transacciones.

Sin embargo, por lo que se refiere a las propuestas sociales efectivas, en las ideas de Mazzini había mucho tomado directamente de las distintas teorías socialistas que aquí han sido expuestas y estudiadas. Pensando en el futuro, Mazzini puso gran parte de sus esperanzas en la producción cooperativa. Sintió gran simpatía por la clase obrera y censuró las teorías de los economistas clásicos con tanto rigor como los socialistas.

El trabajador [escribió] no tiene libertad para contratar; es un esclavo: no tiene más alternativa que aceptar la paga, por pequeña que sea, que le ofrece el patrón. Y su paga es un salario, un salario a menudo insuficiente para sus necesidades diarias y que casi nunca corresponde al valor de su trabajo. Sus manos pueden

multiplicar tres o cuatro veces el capital del patrón pero nunca su propio salario. De ahí su incapacidad para ahorrar, de ahí la miseria sin alivio, irreparable, de las crisis económicas.

Mazzini tomó gran parte de esto de Sismondi, que era amigo suyo, y también le gustaba repetir a Lamennais, del cual decía que era el único verdadero sacerdote de su generación destinado a ponerse al frente de una gran cruzada espiritual.

“La economía —escribió en alguna parte— tiene que ser la expresión, no del apetito humano, sino de la misión industrial del hombre”, es decir, del servicio que preste al prójimo. Anunció la inminente desaparición del capitalismo y su sustitución por la “asociación”. Para Italia aconsejó un gran plan de “colonización interior” de las tierras abandonadas. Quería que el Estado, el Estado nacional regenerado, se incautase de las tierras de la Iglesia, de los ferrocarriles, de las minas y de “algunas grandes empresas industriales”, y que dedicase los ingresos así obtenidos a crear un “fondo nacional” que se emplearía para contribuir al desarrollo de la producción cooperativa, a organizar un sistema de educación popular y a ayudar a cualquier pueblo europeo que todavía estuviese luchando por su libertad. Pero a esto unía, como Sismondi y Lamennais, una firme creencia en las virtudes de la propiedad privada como acicate para el esfuerzo productor y como una necesidad para la libertad humana. Pero la propiedad privada no significa necesariamente propiedad individual: pensaba que la propiedad estaba destinada a tener cada vez más un carácter asociativo.

En último término, su doctrina social, aunque no completamente igualitaria en un sentido económico, estaba basada en la idea de una disminución constante de la desigualdad económica. Era partidario de los impuestos directos progresivos, que habrían de destinarse a fomentar el bienestar del pueblo. También quería la máxima producción posible como medio de mejorar el nivel de vida. Aprobaba el deseo de mejora de las condiciones materiales de los demás, pero le parecía injusto empezar por la mejora de las propias. Todo lo que es bueno debe ser cuestión de deberes, y no de derechos o exigencias basados en intereses egoístas.

Por eso Mazzini sentía necesariamente horror ante la filosofía materialista de Marx y ante la idea de organizar a los obreros a base de egoísmo de clase, aunque fuese acompañada del sentido de misión histórica. En este punto era

completamente intransigente y también lo más contrario a un realista. Esperaba siempre que la masa del pueblo correspondiese a sus llamamientos idealistas y, cuando no sucedía así, le sorprendía, pero nunca se desilusionaba. Y su idealismo extremo hacía que a veces fuera tan inescrupuloso que dejaba perplejos a sus admiradores. No ha de olvidarse que la primera agrupación política a la que perteneció fue la de los carbonarios, y que se formó en una atmósfera de oculta conspiración y de obediencia ciega a una jefatura secreta. Cuando se apartó de los carbonarios, fundándose en que no tenían ideas claras y que eran sólo destructivas, no abandonó sus métodos: sólo trató de precisar los objetivos. Y estaba tan seguro de sí mismo que en realidad nunca pudo cooperar con nadie. Sólo podía dar órdenes en nombre de la "causa". Así sucedió cuando, después de 1848, trató de trabajar con Kossuth y con Ledru-Rollin en una especie de "triunvirato europeo republicano"; pero esta fase de su carrera no pertenece al periodo que ahora examinamos.

De los movimientos revolucionarios europeos de 1848 se ha dicho bastante, aunque incidentalmente, en los capítulos anteriores. No es ésta la ocasión para examinar despacio dichos movimientos, en los cuales el socialismo, de una u otra clase, desempeñó sólo un papel secundario. Pero es necesario decir algo para indicar en términos generales su relación con el socialismo, en las diversas formas en que se ha presentado al estudiar a sus principales representantes. El movimiento revolucionario europeo estalló en los primeros meses de 1848, empezando en Sicilia. En Francia se inició con el levantamiento de París de febrero, que dio por resultado la abdicación del rey burgués Luis Felipe y el establecimiento de un gobierno provisional que abarcaba a muchos grupos republicanos, con Louis Blanc como representante socialista y Ledru-Rollin como jefe de los inflexibles demócratas republicanos. Apenas habían formado los revolucionarios un gobierno provisional cuando los clubes de obreros, dirigidos por Blanqui, amenazaron con la rebelión a no ser que se encontrase trabajo para los desocupados y que se aplazasen las proyectadas elecciones para una asamblea nacional. El gobierno prometió reconocer el derecho al trabajo, pero retrasó las elecciones sólo unos pocos días. Celebradas en abril, se tradujeron en el regreso de una mayoría reaccionaria, pues los partidos de izquierda tenían poca fuerza fuera de París. En mayo estalló la revuelta aplazada, dirigida por Barbès. Blanqui consideraba que el momento era inoportuno, pero él y sus partidarios se unieron cuando fracasaron en sus intentos de impedirla. El levantamiento fue fácilmente dominado: el gobierno provisional tomó medidas de represión, que provocaron un segundo intento de los jefes de izquierda que no estaban detenidos ni habían huido. En los "días de junio" el general Cavaignac, a

quien se le habían dado poderes dictatoriales, ahogó en sangre este segundo levantamiento y la derrota de los izquierdistas fue completa. Los socialistas y los radicales de izquierda que quedaban pasaron a la oposición bajo la jefatura de Alexandre-Auguste Ledru-Rollin (1807-1874), abogado y orador republicano. En diciembre de 1848, Luis Napoleón Bonaparte fue elegido presidente de la república por una gran mayoría sobre Cavaignac, con el apoyo de la mayoría del centro y de la izquierda, que confiaban en sus promesas democráticas. La Asamblea Nacional, que se reunió en mayo de 1849 para hacer una nueva Constitución, estaba dominada por elementos de derecha, y las manifestaciones populares que contra ella hubo en París fueron fácilmente disueltas. Los restantes socialistas y radicales se opusieron terminantemente a la llegada de Luis Napoleón al poder, y especialmente a su política de intervención contra la república romana de Mazzini; pero todo fue inútil. Ledru-Rollin, como antes Louis Blanc, fue a Inglaterra como emigrado. Luis Napoleón afirmó su influencia, y a fines de 1851 estaba en condiciones de dar su golpe de Estado y de proclamarse emperador con el título de Napoleón III.

Mientras tanto, la revolución había seguido su marcha calamitosa en otros varios países. En Italia, al levantamiento de Sicilia siguieron en los primeros meses de 1848 levantamientos y demostraciones en otros Estados y regiones, incluyendo Nápoles, la Toscana, Lombardía, Venecia y la misma Roma. Presionado por el sentimiento popular, Carlos Alberto de Piamonte declaró la guerra a Austria, pero fue derrotado en julio y concertó la paz. El rey de Nápoles y de Sicilia revocó las constituciones napolitana y siciliana, que se había obligado a otorgar. La Toscana se mantuvo firme, proclamando una república; el papa huyó de Roma, y una Asamblea Constituyente, a la cabeza de la cual estaban Mazzini y Garibaldi, declaró que había acabado con su poder temporal. Carlos Alberto reanudó la guerra contra Austria, pero a principios de 1849 fue completamente derrotado en Novara; abdicó en favor de su hijo Víctor Manuel, quien tuvo que hacer la paz. El general austriaco Haynau reprimió brutalmente un levantamiento en Lombardía. Los austriacos se apoderaron de Venecia, y el levantamiento de Sicilia fue dominado por el rey de Nápoles. Mientras tanto, en Roma, Mazzini y Garibaldi habían proclamado la república; pero los franceses, a pesar de sus promesas de no intervención, enviaron un ejército contra los romanos, y Roma se les rindió en julio de 1849 después de un sitio largo y heroico. La Revolución italiana había terminado.

En Alemania la revolución empezó en Baden en marzo de 1848. En Berlín hubo desórdenes. El rey de Baviera tuvo que abdicar. La Asamblea Nacional de

Fráncfort, convocada para dar una nueva Constitución a Alemania, se reunió en mayo y continuó abierta hasta mediados de 1849, pero no realizó nada. En septiembre de 1848 los levantamientos que se produjeron en Prusia y en Baden fueron derrotados. La Asamblea prusiana, que había trabajado en una nueva Constitución, quedó disuelta en noviembre. En abril de 1849 la Asamblea de Fráncfort ofreció la corona de Alemania al rey de Prusia. Cuando se negó a aceptarla, desapareció el ala derecha de la Asamblea. En los meses siguientes hubo sublevaciones en Sajonia, Renania, el Palatinado y Baden, pero todas fueron derrotadas totalmente. El Rumpfparlament de la Asamblea de Fráncfort se retiró en mayo de 1849 a Wurtemberg, y al mes siguiente se trasladó a Suiza. Esta evacuación señala el final de la Revolución alemana.

En Austria-Hungría la revolución empezó en marzo de 1848 con un levantamiento popular en Viena. Metternich huyó, y el emperador prometió una Constitución y aceptó las peticiones de los húngaros para realizar reformas amplias. Un ministerio húngaro, presidido por Louis Kossuth, abolió el feudalismo y se dispuso a establecer un régimen constitucional. Los croatas, temiendo la opresión magiar, se opusieron a los húngaros: Jelăcić fue nombrado gobernador federal y atacó a Hungría, pero fue rechazado. Viena se sublevó otra vez, en ayuda de los húngaros, pero cayó en manos de Jelăcić, y el emperador, que había huido, regresó. Jelăcić marchó otra vez en contra de Hungría y Viena se sublevó de nuevo, pero fue recobrada. El emperador abdicó en favor de su sobrino Francisco José y la reacción volvió a dominar en Austria. Un intento de rebelión checa fue dominado en el verano y un levantamiento en Cracovia tuvo el mismo fin. Los húngaros, todavía sin someter, proclamaron en abril de 1849 la república bajo la jefatura de Kossuth, pero fueron derrotados. Kossuth dimitió en agosto y huyó a Turquía, desde donde se trasladó más tarde a Inglaterra y después a los Estados Unidos. A Hungría se le privó de todos los derechos constitucionales. La Revolución de Austria-Hungría también había terminado.

En Holanda, Bélgica y Suiza hubo reformas constitucionales moderadas, sin revolución. En Irlanda hubo un levantamiento tan pequeño y que tan fácilmente fue dominado, que apenas merece tenerlo en cuenta. En la Gran Bretaña no hubo más que una manifestación cartista, la que señaló el final del cartismo como fuerza popular efectiva. A fines de 1850 todo había terminado, y en todas partes las fuerzas de la revolución estaban derrotadas.

¿Cuánto socialismo hubo en las revoluciones europeas de 1848? Excepto en Francia, casi nada; e incluso en Francia, los socialistas nunca pudieron

representar más que un papel secundario. Por supuesto, en todos los países donde hubo un levantamiento o una mera manifestación, la clase obrera proporcionó la mayor parte de las masas que salieron a la calle, así como de los contendientes cuando se produjeron verdaderos combates. Pero, salvo en París —donde los socialistas solos, de varios matices, dominaban a gran parte de la clase obrera—, los trabajadores que participaron en los levantamientos no eran más socialistas que los jefes de la revolución. En todas partes los grandes movimientos de 1848 fueron sobre todo constitucionalistas, con una fuerte mezcla de nacionalismo en Italia, Alemania y Austria-Hungría. La clase obrera apenas estaba organizada como una fuerza distinta, excepto en París y en Lyon —y no en el resto de Francia—. El movimiento húngaro y el italiano fueron casi solamente nacionalistas, excepto en el sur de Italia, donde resultó más constitucionalista que antiaustriaco. Los movimientos alemanes fueron muy confusos, pero en ninguno de ellos desempeñó parte muy importante el influjo obrero o socialista, ni siquiera en Renania, a pesar de los esfuerzos de Marx para dar al ala proletaria conciencia de su diferencia con la burguesía. Marx, cuando vio que las revoluciones europeas se aproximaban, pensó que en la mayor parte de Europa la revolución burguesa, ayudada por la pequeña burguesía y por los obreros, conseguiría derrocar las formas antiguas de autocracia y de aristocracia feudal; pero sabía también que la burguesía triunfante pronto tendría dificultades con la vacilante pequeña burguesía y con la clase obrera. Marx esperaba que la oportunidad para los obreros de hacer una segunda revolución de carácter proletario se presentaría muy poco después de la victoria de los burgueses. Pero en realidad la revolución burguesa fracasó pronto, en parte por su propia incompetencia, y así la oportunidad nunca se presentó. No tiene objeto ponerse a pensar hasta qué punto su victoria, en el caso de haberla habido, habría preparado el camino, como Marx esperaba, para un levantamiento victorioso del proletariado contra los nuevos dueños del Estado.

XXIV. LOS SOCIALISTAS CRISTIANOS

EN LA Gran Bretaña, como hemos visto en el capítulo anterior, el año 1848 no trajo ninguna revolución. Sin embargo, hubo gran excitación a medida que en la Europa continental estallaba una revolución tras otra y la lucha entre la derecha y la izquierda parecía extenderse por todas partes. Grandes preparativos se hicieron para dominar al muy anunciado levantamiento cartista; pero, aparte de la ineficaz manifestación de Kennington Common, nada sucedió. La petición cartista fue rechazada; las muy temidas reunión y asamblea cartistas se disolvieron sin hacer ningún llamamiento para la acción; los pequeños grupos de conspiradores revolucionarios, o se dieron bien cuenta de su debilidad para moverse o fueron dispersados y detenidos cuando todavía estaban pensando qué era lo que habrían de hacer. Incluso en Irlanda, la tentativa de Smith O'Brien de un levantamiento quedó anulada antes de iniciarse. Los que en Inglaterra mantenían el orden establecido no necesitaron dar una lección a los obreros mediante asesinatos en masa. El cartismo ya estaba agonizando cuando el proyecto de reforma agraria de Feargus O'Connor llegó sin gloria a su fin; los cartistas estaban muy divididos y no había un jefe capaz de unirlos. No se produjo allí, como en Francia y en Alemania, ningún movimiento revolucionario burgués al cual se pudiese unir la clase obrera, siguiendo el consejo de Marx, primero para ayudarlos a subir al poder y para apuñalarlos en seguida por la espalda en la hora de la victoria —juego peligroso—, como en Francia. En la Gran Bretaña la revolución burguesa ya se había producido en 1832, y la mayor parte de la burguesía estaba dispuesta a unirse con la antigua aristocracia para reprimir cualquier intento revolucionario de los trabajadores. Había radicales de la clase media que querían ampliar más el derecho de sufragio, e incluso algunos que estaban dispuestos a defender a los sindicatos obreros y a aprobar las peticiones de leyes sanitarias, educación popular y mejora en la condición de los trabajadores. Había tories radicales que amenazaban ruidosamente con motivo de la opresión de los pobres y que odiaban el individualismo de la dominante "Escuela de Manchester". Pero, aparte de algunos excéntricos, no había revolucionarios en la clase media; incluso entre los que estaban dispuestos a apoyar revoluciones en el extranjero, a ninguno o casi a ninguno le interesaba la idea de una revolución en su país. En la "década del hambre", la de 1840, había menos hambre en casa; el capitalismo inglés iba a la cabeza con gran rapidez a

pesar de la crisis de los ferrocarriles de 1847; en lugar de una “miseria creciente” y de que fuesen quedando a un solo nivel uniforme de “trabajo humano indiferenciado”, los obreros especializados empezaban a ganar mejores salarios, y nuevos trabajos especializados, basados en el manejo de las máquinas, se iban reconociendo. La sociedad cooperativa de los Pioneros de Rochdale, fundada en 1844, todavía era pequeña y luchaba por la vida, y aún no era muy conocida, pero era un síntoma de cambio, y Leeds y otras ciudades seguían ya las huellas de los de Rochdale.

Y así sucedió que en 1848 no hubo en la Gran Bretaña una revolución política ni un movimiento de masas, sino, en la esfera de la teoría y la práctica socialistas, una pequeña campaña, que no era característicamente revolucionaria, a cuyo frente, en sus notorias manifestaciones, se hallaban dos sacerdotes de la Iglesia anglicana y un pequeño grupo de abogados y otros profesionales que eran hombres entusiastas de la Iglesia, aunque sospechosos de heterodoxia. El movimiento que produjeron no fue más que una pequeña ondulación en la superficie de un país en el cual el sol del progreso económico lucía con luz profunda, aunque turbia. En lo que empezaron a hacer fracasaron de una manera tan completa como en las muchas otras empresas idealistas de que hemos dado cuenta en este libro. Pero, aunque debió mucho al ejemplo francés, era muy característicamente inglés tanto en su concepción como en lo que llegó a realizar.

Los dos sacerdotes que tomaron parte prominente en el movimiento socialista cristiano que empezó en Inglaterra en 1848 fueron Frederick Denison Maurice y Charles Kingsley. Pero la idea de iniciar el movimiento no fue de ninguno de ellos. El fundador del socialismo cristiano fue el abogado John Malcolm Forbes Ludlow (1821-1911). Ludlow había nacido en la India y estudió de muchacho en París, antes de ir a Inglaterra en 1838. Le habían interesado profundamente los movimientos sociales que brotaron en Francia en la década de 1830, sobre todo las distintas ideas de association ouvrière. Cristiano fervoroso, lo atrajeron en especial las doctrinas socialistas cristianas de Buchez y más tarde la Organisation du travail de Louis Blanc. Cuando estalló la revolución en París, en febrero de 1848, se apresuró a ir al teatro de la acción, y regresó lleno de entusiasmo por el espíritu de los trabajadores asociados, a quienes Blanc trataba de ayudar mediante las actividades de la Comisión del Luxemburgo. Era un sincero partidario de Maurice, y acudió a su maestro tratando de convencerlo de que había llegado el momento de iniciar en Inglaterra, no un movimiento revolucionario, sino una campaña para unir a la Iglesia y a las clases obreras

contra los abusos del sistema industrial. Pensaba que los cartistas perdían el tiempo pidiendo el sufragio para todos los varones; que lo que se necesitaba era una prueba de la capacidad de los trabajadores para hacer cosas buenas: empezar seriamente a “organizar a los obreros” con el espíritu, no de una rebelión egoísta contra el gobierno o los ricos, sino con el de una verdadera fraternidad cristiana. Ludlow estaba tan convencido como Lamennais, que también influyó mucho en él, de que ningún buen movimiento social podía fundarse si no era sobre principios cristianos; y para él esto quería decir los principios de una Iglesia nacional que uniese a la gente en lugar de dividirla en sectas rivales.

El movimiento socialista cristiano inglés no es posible entenderlo sin que se comprendan sus fundamentos religiosos. Frederick Denison Maurice (1805-1872) fue el inspirador religioso de los hombres que tomaron parte en este movimiento. Procedía del unitarismo, dentro del cual había sido educado en una creencia ardiente en una Iglesia nacional muy amplia, que tuviese sus raíces en el pueblo, y en la necesidad de una reforma de la Iglesia anglicana con la que volvería a llevar la dirección. Pronto se halló en desacuerdo con los partidos principales de esta Iglesia, con la llamada High Church (Iglesia alta) y con la Low Church (Iglesia baja), y también con los fieles liberales de espíritu amplio (“Broad” Churchmen). Todos ellos le parecía que contribuían a la desunión: los miembros de la High Church aferrándose a doctrinas falsas, los de espíritu amplio porque abandonaban demasiado la fe cristiana, y los de la Low Church al pensar en exceso en el fuego del infierno y demasiado poco en las necesidades de la gente en esta vida.

Maurice y sus partidarios se oponían fuertemente sobre todo a las “otras tendencias mundanas” de las doctrinas corrientes de la Low Church y de los no conformistas. Creían que el reino de Dios debía implantarse en este mundo, y que esta obra consistía sobre todo en una regeneración moral mediante el despertar de la conciencia social. Maurice estaba muy influido por las ideas sociales de Robert Southey y de Samuel Taylor Coleridge. Creía poco en la democracia política, pero tenía gran fe en la fuerza de los hombres regenerados para dirigir sus propios asuntos. Maurice y el grupo que se había reunido alrededor de él habían observado el desarrollo y decadencia del movimiento cartista, y sostenían que el perseguir objetivos puramente políticos no tenía más remedio que fracasar porque no hacía un llamamiento a las facultades creadoras del pueblo. Desde su punto de vista, Robert Owen estaba mucho más cerca de la verdad; pero su hostilidad hacia el cristianismo los separaba, porque no creían que el tipo de vida cooperativa que defendía pudiese establecerse, aunque fuese

deseable, más que fundándolo en una base religiosa. Maurice aceptó el nombre de socialismo para su nuevo movimiento sólo después de muchas dudas, y en parte por lo mucho que le asustaba el significado que entonces iba unido a la palabra cooperación, relacionada con los owenianos, que tenían un fuerte carácter antirreligioso. Sin duda, los owenianos también se llamaban a sí mismos "socialistas"; pero socialismo era una palabra de muchos sentidos, y ya se había unido a la palabra cristiano por obra de varias agrupaciones francesas. En todo caso, Maurice, al menos por el momento, se dejó convencer por Ludlow, aunque más tarde puso de manifiesto que en realidad nunca le había gustado ese nombre.

Los socialistas cristianos ingleses estaban conmovidos sobre todo por el horror que les producían las condiciones existentes en las fábricas y talleres, especialmente en estos últimos, porque conocían mucho mejor los sórdidos talleres de Londres, donde se exprimía a los obreros más que en las factorías de los distritos fabriles. Se rebelaban contra el espíritu no cristiano, que les parecía que dominaba todo el sistema industrial, caracterizado por el predominio de las relaciones de dinero y la negación de otras relaciones más humanas. Vieron en la petición de Louis Blanc en favor del "derecho al trabajo" y de la "organización de los trabajadores" un llamamiento infinitamente superior al de los cartistas. Charles Kingsley, escribiendo con el pseudónimo de "Parson Lot" en Politics for the People, el primer periódico de los socialistas cristianos, afirmaba que el "llamamiento francés en favor de la organización de los trabajadores" valía por una docena de los incluidos en la Carta del Pueblo. Politics for the People, que duró sólo pocos meses en 1848, dirigido en colaboración por Maurice y Ludlow, no tenía un programa muy claro. Contenía, además de los incisivos artículos de Kingsley, bastante información en las colaboraciones de Ludlow acerca de las ideas de "asociación" y cooperación en Francia, pero no propuestas precisas para aplicar esas enseñanzas a la Gran Bretaña. Estaba principalmente dedicado a llamamientos apasionados dirigidos a la clase obrera, a fin de que se diese cuenta de la ineficacia de las reformas meramente políticas y dirigiese su atención a la reforma de sus propias aspiraciones, a moralizar sus movimientos y a aceptar la necesidad del cristianismo como su base. Al mismo tiempo, recurría a los cristianos de las clases altas para que conocieran la injusticia de toda la filosofía "manchesteriana", y para que se unieran al "movimiento social" con base en una reconciliación de clases mediante relaciones justas y fraternales en todos los asuntos económicos.

De esta fase de exhortación cristiana, que duró todo el año de 1848, cuando los cartistas todavía parecían dueños del terreno como dirigentes de los trabajadores,

el socialismo cristiano pasó, con la derrota definitiva de los cartistas, a una segunda fase, todavía inspirado principalmente por Ludlow. Habiendo terminado el movimiento revolucionario, hasta donde puede decirse que había existido en la Gran Bretaña, Ludlow trató de hacer lo que Buchez había intentado en Francia desde principios de la década de 1830, es decir, ayudar a los obreros (o más bien a los que estaban preparados para ello y tenían el espíritu requerido) a establecer asociaciones cooperativas de producción sin ninguna ayuda del Estado. Con Maurice siguiendo de mala gana como presidente del movimiento, Ludlow y sus colaboradores decidieron emprender un experimento estableciendo, sobre bases expresamente cristianas, pequeñas Asociaciones Obreras (las llamadas Working Associations), a las cuales ayudaron económicamente los más ricos de ellos con la esperanza de sembrar, mediante esta labor en pequeña escala, semillas de un nuevo orden "socialista". Su concepción del cristianismo y de una Iglesia nacional que estuviese por encima de las clases (como también pensaban algunos "socialistas" alemanes que el Estado debiera estar por encima de las clases) les impedía aceptar idea alguna acerca de la lucha de clases. Buscaban la reconciliación entre las clases y suprimir las injusticias de que eran víctimas los obreros mediante la ayuda de los miembros más ilustrados de la clase superior. Como entre ellos no había ni siquiera un solo obrero, y prácticamente no habían estado en contacto con la clase obrera, durante el primer periodo del movimiento habían tratado de remediar esto asistiendo a reuniones cartistas y formando pequeños grupos de obreros simpatizantes a fin de discutir con ellos sus doctrinas; y ahora empezaron a buscar entre esos simpatizantes hombres capaces de unirse a ellos para fundar las asociaciones que tenían en proyecto. No sorprende que fuera entre los owenianos donde encontraron más simpatizantes para su nueva aventura, aunque no compartían sus ideas religiosas. Esto condujo pronto a diferencias de opinión acerca de la política que debían seguir. Ludlow, profundamente convencido de que era necesaria para sus experimentos una base completamente cristiana, temía las relaciones con el movimiento obrero más amplio. De otra manera pensaban Edward Vansittart Neale (1810-1892), quien después unió sus fuerzas al movimiento cooperativista y durante muchos años fue secretario de la Unión Cooperativa, y Thomas Hughes (1822-1896), abogado radical que escribió Tom Brown's Schooldays y quien prestó ayuda importante al naciente movimiento sindicalista. Neale y Hughes creían que era necesario aceptar a los obreros tal como eran y, aunque predicando la necesidad de que el socialismo tuviese una base cristiana, estar dispuestos a ayudar a todo esfuerzo cooperativista o de la clase obrera que pareciese que estaba bien orientado, tuviese o no fundamento cristiano. Así pues, mientras el grupo de Ludlow y Maurice empezaron a trabajar para establecer sus Asociaciones Obreras basadas

en el cristianismo, Neale, aunque continuó apoyando sus esfuerzos, se lanzó al intento, por lo pronto más ambicioso, de unir a los sindicatos obreros y a las sociedades cooperativas en un movimiento nuevo parecido al de la década de 1830, y que trataba de enlazar a las sociedades cooperativas que habían sobrevivido a la derrota de 1834, o que habían surgido después, y a los sindicatos obreros que estaban reuniendo sus fuerzas, a medida que las condiciones económicas mejoraban, en un nuevo movimiento cooperativista basado en la asociación de productores y consumidores para realizar un esfuerzo común que los librase de la opresión del capitalismo y de la economía del laissez faire.

Neale no ingresó en el grupo de los socialistas cristianos hasta que habían ya iniciado su primera asociación obrera, ni lo conocían los demás. Le había interesado mucho el movimiento oweniano y también la labor de los partidarios ingleses de Fourier, y pudo presentar a Ludlow y a sus colaboradores a muchas personas que habían tomado parte en intentos cooperativistas anteriores. Ya conocían a Lloyd Jones, el organizador y propagandista oweniano, y a pesar de las diferencias en religión pronto llegó a ser una de las personas que más activamente les ayudaron y el medio principal para ponerlos en contacto con el creciente movimiento cooperativista de los distritos industriales del norte. A Neale y a Lloyd Jones se debió sobre todo que el movimiento tuviese durante algún tiempo un carácter nacional, y que se pusiese en relación con los sindicatos obreros y con las sociedades cooperativas de consumo.

Aunque Neale y Ludlow eran de opiniones distintas, nunca chocaron. Neale, hombre rico y de amigos ricos, pudo aportar al socialismo cristiano una considerable ayuda económica, que fue empleada para auxiliar tanto a las Asociaciones Obreras como a las sociedades cooperativas de consumo de manera más amplia, cosa que le parecía mucho más importante, sobre todo cuando podía asegurarse para ellas el apoyo de los sindicatos obreros. El grupo original continuó la labor de Politics for the People con una serie de Tracts on Christian Socialism (Folletos sobre socialismo cristiano, 1850) y poco después con The Christian Socialist, que se publicó desde noviembre de 1850 hasta el final del año siguiente, cuando se convirtió en The Journal of Association, que acabó en junio de 1852. También fundaron en 1850 la Sociedad para el Fomento de las Asociaciones Obreras (Society for Promoting Working Men’s Associations), con Charles Sully como primer secretario, un encuadernador que había trabajado en París y allí había tomado parte activa en el movimiento pro “asociación”. Los socialistas cristianos querían que sus Asociaciones Obreras

fueran agrupaciones autónomas; pero como ellos proporcionaban a través de un “consejo de patrones” el capital inicial, conservaron en su mano un control económico decisivo. A pesar del intento de elegir con cuidado a los obreros empleados en las asociaciones, pronto surgieron dificultades entre los gerentes y los obreros, y, cuando los gerentes recurrieron a los patrones, surgieron también entre los obreros y los jefes de los socialistas cristianos.

La primera de las Asociaciones Obreras fue de sastres establecidos en Londres. Por entonces Henry Mayhew publicaba en el Morning Chronicle sus informaciones sensacionalistas acerca de los barrios pobres y de los talleres sórdidos de Londres; y sus revelaciones impulsaron a Charles Kingsley a escribir su conocido folleto Cheap Clothes and Nasty (Ropa barata y sucia), que apareció en 1850, mientras estaba escribiendo su novela Alton Locke, de asunto semejante. Yeast había aparecido antes, en el Fraser’s Magazine, en 1848-1849. La impresión que las informaciones de Mayhew produjeron en los miembros del grupo influyó no poco en el hecho de haber elegido a los sastres para el primer experimento práctico del socialismo cristiano. Otros siguieron a éste.

Mientras tanto Neale, unido a Lloyd Jones, había fundado en Charlotte Street, Londres —que anteriormente había sido un centro oweniano y más tarde tuvo mucha actividad socialista internacional—, un almacén cooperativo que diese salida, mediante venta al por menor, a los productos de las Asociaciones Obreras y, en general, de las sociedades cooperativas de producción. De ahí surgió su plan más amplio de una Agencia Cooperativa Central que pusiera en relación, en una escala nacional, a las cooperativas de producción con las de consumo. Ludlow atacó este proyecto por considerarlo influido por el comercialismo y contrario al espíritu y principios del socialismo cristiano. Pidió que se rechazase por completo a la agencia. Maurice transigió, separando a la Sociedad para el Fomento de las Asociaciones Obreras de la experiencia de Neale sin romper con Neale y Hughes, que continuaron en relación con las dos organizaciones. Pero la sociedad se cambió de Charlotte Street y decidió establecer un Bazar Cooperativo propio para la venta de los productos de las Asociaciones Obreras. La agencia de Neale durante algún tiempo tuvo mucho trabajo y se puso en relación con varias sociedades cooperativas de los distritos industriales. Se le unió una Liga Cooperativa, que publicó volúmenes de Transactions (escritos) dedicados al estudio de las cuestiones cooperativas. Pero esta empresa poco a poco fue decayendo y terminó en 1857. Situada en Londres, mientras que los centros verdaderamente importantes de las cooperativas estaban en el norte y en las Tierras Medias, no pudo arraigar firmemente. Los cooperativistas del norte

estaban más interesados en desarrollar su propio movimiento, y en 1864 establecieron en Manchester la Sociedad Cooperativa de Venta al Por Mayor del Norte de Inglaterra, que más tarde llegó a ser el organismo comercial central para toda Inglaterra. El Bazar Cooperativo, que habría de remplazar a la agencia de Neale para dar salida a los productos de las Asociaciones Obreras, llegó a construirse, pero nunca se abrió.

Estas diferencias no impidieron que los socialistas cristianos como grupo llevaran sus fuerzas al lado del nuevo sindicalismo obrero cuando se encontró en lucha con los patrones en una cuestión de principios. Cuando los miembros de la recién fundada Sociedad de Mecánicos Unidos (Amalgamated Society of Engineers, 1851) se vieron ante una petición de sus patrones para que firmasen un "documento" renunciando a ser miembros de los sindicatos obreros, los socialistas cristianos unidos los apoyaron, y al mismo tiempo Neale y otros de su grupo trataron de interesar a la Sociedad de Mecánicos Unidos en el desarrollo de la producción cooperativa. El comité ejecutivo de este sindicato se interesó en ello y pidió a sus miembros que apoyasen el proyecto por lo que en sí mismo merecía y como medio para combatir el paro patronal de que eran víctimas sus miembros de Londres y de Lancashire. Esto recordaba los intentos análogos de los sindicatos obreros owenianos de la década de 1830 y también los proyectos más recientes de la Asociación Nacional de Oficios Unidos, que había sido creada en 1845. Pero resultó que los miembros de la Sociedad de Mecánicos sentían menos entusiasmo que sus directivos. Rechazaron la propuesta de invertir fondos en cooperativas de producción, y poco tiempo después todos los fondos que tenían se habían gastado en ayudar a los miembros víctimas del paro patronal. Fue preciso abandonar el proyecto de comprar al principal propietario oweniano, John Finch, la fábrica siderúrgica Windsor, de Liverpool. Sin embargo, Neal, sin ayuda financiera de los Mecánicos, consiguió establecer una empresa siderúrgica cooperativa (The Atlas Works) en Southwark, y, con su ayuda, un grupo de miembros de la Sociedad de Mecánicos dirigidos por John Musto, hermano del presidente de ésta, fundó un establecimiento análogo, primero en Greenwich y poco después en Deptford. Ninguno de los dos duró mucho. Los Mecánicos, agotados por el paro patronal, se volvieron prudentes y perdieron interés. Neale, que había gastado casi toda su fortuna en estas varias aventuras, volvió pronto a hacerse rico. Mientras tanto, las Asociaciones Obreras se fueron viniendo abajo a derecha y a izquierda, aunque algunas, pocas, continuaron hasta 1860, cuando el sindicato de sastres (Working Tailors) sufrió una crisis por los desfalcos de Walter Cooper, que había sido el primer trabajador importante convertido por los socialistas cristianos y el obrero prominente que

estaba en constante relación con la Sociedad para el Fomento de las Asociaciones Obreras.

Durante todos estos años, los socialistas cristianos de las dos ramas habían trabajado mucho para dar al movimiento cooperativista una base legal segura, y a su influjo se debió sobre todo que fuese aprobada la ley de 1852 acerca de las sociedades obreras y de previsión. Hasta ese año las sociedades cooperativas habían actuado sin protección legal para sus fondos, o se sirvieron hasta donde era posible de las insuficientes disposiciones de las leyes referentes a las mutualidades (Friendly Societies). Con la ley de 1852, aunque fue preciso enmendarla más tarde, quedaron establecidas sobre una base legal segura. La oposición, sin duda, no fue muy fuerte, en gran parte porque las sociedades cooperativas de consumo pudieron presentarse fundadas según el modelo de la Sociedad de los Pioneros de Rochdale de 1844 como organizaciones convenientes para promover el ahorro entre las clases trabajadoras y como una nueva forma de estructura comercial a propósito para atraer los ahorros de la clase obrera, del mismo modo que las compañías por acciones se estaban movilizando para invertir los ahorros de las clases ricas. Las cooperativas de consumo, en sus nuevas formas, no parecieron ser peligrosas; incluso se pensó que eran un medio para apartar a los obreros de ideas extremistas y de “ligarlos con el país”. Del mismo modo, el gobierno francés, después de derrotada la Revolución de 1848, hizo algo para estimular la cooperación pacífica como antídoto contra ideas más peligrosas.

Mientras tanto, ni la versión de Ludlow ni la de Neale del evangelio socialista cristiano lograron los resultados que se esperaban. Las sociedades cooperativas de producción que ellos fundaron o ayudaron a fundar desaparecieron. Sólo las sociedades cooperativas de consumo, que siguieron el modelo de Rochdale —las cuales interesaron mucho menos a los socialistas cristianos, excepto como salida para los productos de los talleres cooperativos—, lograron establecerse sólidamente. Pronto el grupo de socialistas cristianos dirigido por Ludlow y por Maurice reconoció su fracaso. Entonces dedicó sus actividades principales a la educación de la clase obrera, fundando en 1854 el Colegio Obrero de Londres (London Working Men’s College), con Maurice como director, después de que había sido separado de su cátedra en el King’s College de Londres a causa de sus opiniones religiosas. Neale y Hughes, con sus objetivos más amplios, tuvieron que renunciar a sus intentos de unir a los sindicatos obreros con el movimiento de las cooperativas de producción y contentarse por el momento con ayudar a las cooperativas de consumo, una tarea en la cual también ayudó mucho Ludlow,

nombrado por el gobierno registrador en jefe de las sociedades mutualistas. Pero Neale y Hughes sólo esperaban que llegase su oportunidad, y al final de la década de 1860 y principios de la siguiente tomaron, con Lloyd Jones, parte muy activa en un movimiento posterior y mucho más amplio de cooperativas de producción hacia el que atrajeron a los mineros y a otros sindicatos. Sin embargo, las vicisitudes de este último movimiento caen fuera del asunto del presente volumen.

Los socialistas cristianos nunca se interesaron mucho por la acción política, excepto Hughes, que más tarde hizo una buena labor en el Parlamento en favor de los sindicatos obreros y de las cooperativas y fue siempre el más radical del grupo. Ludlow, por ejemplo, rechazaba el sufragio universal como petición inmediata, basándose en que el pueblo todavía no estaba preparado para ello. Como medida intermedia quería el voto para los jefes de familia o alguna otra forma del derecho de voto sobre una base relativamente amplia. Maurice era mucho menos demócrata que Ludlow, siendo partidario no sólo de conservar la monarquía, sino también de que continuase existiendo una aristocracia que ejerciese la dirección social del pueblo. Desconfiaba de la democracia, como parte de su desconfianza general respecto a la opinión privada como guía para la conducta recta. La luz, pensaba, ha de venir de una experiencia religiosa directa, que él distinguía del juicio intelectual; y esperaba que la verdad la representase una Iglesia nacional reformada, y no el derecho de voto concedido a los ciudadanos. Pero las ideas de Maurice y de Ludlow nunca influyeron en la gran masa de los obreros, ni siquiera en los que apoyaban sus proyectos de "asociación". El influjo ejercido por Neale y por Hughes, aunque también limitado, fue más considerable, sobre todo porque no repararon en aliarse con los owenianos y otros "no creyentes" ni en dar toda la ayuda que pudieron al desarrollo de las cooperativas de consumo. La vida más intensa de las cooperativas de producción de 1860 a 1870 fue el resultado de la combinación de dos influjos, el de la escuela oweniana y el de los socialistas cristianos. Debe añadirse que los socialistas cristianos, además de su obra en favor de la educación popular, ejercieron una influencia considerable en el movimiento partidario de una legislación de salud pública. Kingsley, especialmente, tomó parte destacada en la agitación referente a la salud pública, pero en este terreno, como en todos los demás, la intervención de los socialistas cristianos estaba limitada por su devoción a los jefes de la Iglesia anglicana, mientras que el sentimiento religioso que predominaba entre las clases obreras estaba unido a alguna de las sectas no conformistas.

Como hemos visto, el socialismo cristiano inglés se inspiró sobre todo en Francia. En Alemania, el movimiento más parecido a éste lo movió un político extremadamente conservador, Victor Aimé Huber (1800-1869), que unía a sus opiniones políticas reaccionarias una creencia en el valor de las sociedades cooperativas basada en la fe católica como medio para solucionar el problema social. Huber era médico; colocado en política hacia el lado conservador, fue animado por Federico Guillermo IV para que fundase un periódico, Janus, en el cual desde 1840 expuso sus ideas acerca de las cooperativas. Janus vivió hasta 1848. Después de la Revolución alemana de ese año, Huber fundó su Asociación para el Orden y la Libertad Cristianos, mediante la cual continuó su propaganda. Encontrando en adelante poca ayuda en Berlín, se retiró al pueblo rural de Wernigerode, en el macizo del Harz, donde fundó varias sociedades de trabajadores. Pero su mayor importancia está en los repetidos viajes que hizo a Bélgica, Francia e Inglaterra con el propósito de estar en relación con las empresas cooperativas en cualquier sitio en que las encontrase. Llegó a ser, en efecto, el misionero viajero de la cooperación como movimiento internacional. En Alemania trabajó con el obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), que después de 1850 llegó a ser el jefe del movimiento social católico de Alemania y que también era partidario de la producción cooperativa como medio para la reconciliación de las clases sociales. Este movimiento, que debió mucho al influjo de Huber, se extendió a Austria y a Bélgica; fue el comienzo de los movimientos y partidos sociales católicos modernos, que algunas veces han sido llamados “socialistas cristianos” pero que no tienen nada en común con el socialismo en ninguno de los sentidos modernos de esta palabra.

RESUMEN

No es más fácil hoy que hace cien años emplear las palabras socialismo y socialista con una significación precisa. Los rusos han definido con frecuencia el sistema bajo el cual viven ahora los pueblos soviéticos como “socialismo” en proceso de desarrollo hacia el “comunismo”, forma social superior. El Partido Laborista británico dice que el “socialismo” es su objetivo, pero no piensa que en seis años de gobierno laborista se haya avanzado más que una parte del camino que conduce a su establecimiento. En Francia existe todavía un partido importante: los “radicales-socialistas” o “socialistas-radicales”, que son muy contrarios al Partido Socialista Francés, el cual a su vez es muy hostil al comunismo. Hitler llamó a su partido en Alemania “nacionalsocialista”. En cuanto al comunismo, aunque la palabra ahora se la han apropiado casi por completo los partidarios de Lenin y Stalin, los partidos llamados “comunistas” no tienen adversarios más acres que los anarco-comunistas, que siguen a Kropotkin y detestan al Estado no menos cuando propende a la dictadura del proletariado que cuando es dominado por las antiguas clases dirigentes. Muchos de los partidos socialistas de fines del siglo XIX se llamaban a sí mismos “socialdemócratas”, y partidos que antes se hubiesen llamado “socialistas cristianos” ahora son “socialcristianos” o “democratacristianos”. Todas las palabras siguen pasando de un significado a otro y es inútil tratar de evitarlo.

Sin embargo, las palabras significan algo y lo significaron hace ya un siglo. Las teorías que se han examinado en este volumen tienen algo en común: todas tienen como punto de partida el reconocimiento de la importancia capital del “problema social” y la creencia de que el hombre debe tratar este problema mediante alguna acción colectiva. Todas son hostiles al laissez faire, a la concepción de una ley natural que, en ausencia de una intervención humana colectiva en su cumplimiento, de un modo u otro dará buen resultado, cualquiera que sea la manera en que se defina el bien. Todas se basan en una creencia en las virtudes de la colaboración y en contra de la competencia, o en la planificación en contra de lo que sus adversarios llaman “empresa libre”. Todas exigen de los hombres una actitud y una conducta de mayor cooperación que las que son peculiares de la sociedad capitalista, o, mejor aún, que las que eran peculiares hace un siglo. El factor común más manifiesto en todos los “socialismos”

descritos en este volumen es la censura del espíritu de competencia tal como se manifiesta en la industria capitalista y de sus consecuencias en el malestar y la opresión del ser humano.

Esta actitud, en los puntos principales, la comparten incluso los pensadores en los que se combina un profundo interés por el "problema social" con opiniones políticas reaccionarias. En realidad, la insistencia en la acción colectiva para resolver el "problema social" es más fácil para quienes creen en el Estado, no como expresión de una voluntad democrática, sino como el instrumento de orden y de disciplina sobre el pueblo. Los conservadores reaccionarios de la primera mitad del siglo XIX no sentían hostilidad hacia la acción económica del Estado, como sí la sentían los representantes de los burgueses. No creían en lo que Adam Smith llamaba "la mano invisible" (hidden hand) ni esperaban alcanzar su objetivo dejando que las cosas marchasen por sí solas. Desconfiaban de la clase media en ascenso tanto como de los obreros o aún más. Querían someter la industria a normas, temiendo que, de no hacerlo, sus dirigentes se desmandarían y empezarían a destruir el sistema de privilegio aristocrático, como había sucedido en Francia en 1789 y otra vez en 1830. Además, donde estaban influidos por el hegelianismo se reforzaba la idea de que el Estado debiera tener la autoridad decisiva en todos los terrenos. El socialismo "feudal", acerca del que escribió Marx en el Manifiesto comunista, era un fenómeno completamente natural, ya apareciese entre los aristócratas alemanes, que deseaban ligar al pueblo con el antiguo régimen mediante un proteccionismo patriarcal, ya entre los aristócratas de la "joven Inglaterra", que soñaban en una alianza del rey y el pueblo en contra de los perversos lores liberales (whigs) aliados con mercaderes e industriales desalmados. En nuestros días, los reaccionarios "feudales" no se llaman a sí mismos "socialistas" ni los llaman así los demás. La mayoría no se dieron dicho nombre durante el periodo que abarca este volumen; pero otros sí lo hicieron, aunque entonces no tenía completamente su sentido moderno de connotación proletaria.

Había, pues, algo en común entre los elementos de una mentalidad social del "partido del orden" y los grupos de mentalidad social que querían poner término al predominio de ese verdadero partido. Por otra parte, entre sus enemigos había diferencias fundamentales. Los republicanos estaban unidos en su hostilidad contra la monarquía, pero entre los defensores de la "república social" y los defensores republicanos de la empresa libre y capitalista existía un gran abismo. Los "demócratas" podían unirse para pedir más amplio derecho de voto; pero algunos de ellos querían sólo una ampliación de este derecho que incluyese a la

clase media o a una parte de ella, mientras que otros exigían ruidosamente el sufragio universal o por lo menos para todos los varones. Algunos "reformadores" entendían por reforma sólo un gobierno responsable, el otorgamiento de una "Constitución", y otros insistían en que la Constitución estuviese firmemente basada en los derechos del hombre. Algunos reformadores eran centralistas, tanto política como económicamente; otros eran ardientes descentralizadores en ambos terrenos. Algunos deseaban fortalecer al Estado y consideraban la concesión del derecho de voto como una seguridad contra la tiranía; otros veían toda forma de Estado como un instrumento esencialmente tiránico, y trabajaban por su abolición y en favor de algún sistema de "asociación libre" o de "federación libre".

Las diferencias no eran menos señaladas en lo económico que en lo político. Sin duda, la mayor parte de la izquierda estaba unida en censurar los "monopolios"; pero no había acuerdo sobre qué era un monopolio, pensando algunos que todas las grandes fortunas eran monopolistas —porque daban a algunos hombres un poder indebido sobre otros—, mientras que para la mayoría el monopolio iba unido al privilegio legalizado y lo asociaban con los antiguos sistemas de derechos feudales y de corporaciones económicas privilegiadas. Algunos, especialmente los sansimonianos, eran partidarios de crear empresas en gran escala y de grandes proyectos de inversiones, especialmente ferrocarriles, canales y otras obras de "servicios públicos"; otros eran antiindustrialistas y creían que los hombres no pueden vivir bien más que en pequeñas comunidades, o que no pueden realizar un trabajo satisfactorio más que en tenencias agrícolas para una familia o en pequeños talleres de artesanos. Algunos querían difundir la propiedad y otros concentrarla en una posesión común o en alguna otra forma colectiva. Algunos querían que todos los hombres tuviesen los mismos ingresos, y otros aspiraban a que la distribución se hiciera dándole a cada uno "según sus necesidades"; sin embargo, unos más insistían en que la retribución fuera proporcional a los servicios prestados a la comunidad, y consideraban la desigualdad económica dentro de ciertos límites un estímulo necesario para una mayor producción, y había quienes querían que todo se dejase a la libre oscilación del mercado, que los demás censuraban como algo que en realidad era poco libre a causa de la desigualdad en el poder de contratación. Algunos deseaban reducir la desigualdad de los ingresos, dentro de estrechos límites, mediante fuertes impuestos progresivos u otros procedimientos; otros consideraban la acumulación de grandes fortunas un medio necesario para asegurar el ahorro y las inversiones adecuadas, y con ello el progreso técnico y el aumento de la producción. Algunos querían abolir la herencia; otros la

consideraban indispensable para mantener la unión y continuidad de la familia y para que los negocios satisfactorios se fueran transmitiendo de una generación a otra. Algunos pedían que el Estado o la Constitución garantizasen un nivel mínimo de vida y el derecho al trabajo para todos los ciudadanos, mientras otros veían en esto la destrucción del estímulo para trabajar. Algunos deseaban que toda clase de empleo fuese posible a la mujer lo mismo que al hombre; otros, preocupados por la vida de familia y por la conservación de la comunidad, censuraban esas ideas como inmorales y como pasos hacia el suicidio de los pueblos. Algunos querían que se diese a los obreros la oportunidad de regir los asuntos económicos siguiendo principios democráticos; otros preferían el gobierno de los técnicamente capaces sobre la masa.

Por supuesto, no todas estas opiniones las compartían personas que pudiesen en algún sentido llamarse a sí mismas o ser llamadas “socialistas”, pero todas eran compartidas por grupos que hacían o trataban de hacer revoluciones, o por lo menos se agitaban para producir un cambio político y oponerse a los gobiernos y al orden establecido de su tiempo. Toda revolución, toda presión para reformar la maquinaria política era obra combinada de hombres de opinión y actitud muy diferentes, tanto respecto a las cuestiones políticas como a las económicas. Y así tenía que ser porque, aparte de las diferencias entre la burguesía y los trabajadores, había grandes diferencias dentro de la misma burguesía, en parte económicas entre los grandes y los pequeños burgueses, y en parte también ideológicas.

Marx, en su análisis de esta compleja situación social, daba —como era natural en él— poco valor al elemento ideológico y ponía todo el peso en los factores económicos, que eran los únicos, según decía, que en último lugar contaban. Atacaba a los ideólogos por ineficaces y no realistas, como mostraron serlo en Alemania. Creía que el efecto producido por esos ideólogos era dividir a las fuerzas progresistas en sectas de utopistas, en lugar de contribuir a unirlas en torno a peticiones realizables. Como deducción lógica de su realismo, vio que la tarea de la revolución, al menos en Alemania, era la de conseguir que el poder pasase en primer lugar del régimen antiguo a la burguesía, porque, mientras esto no se hiciese, sería imposible que el proletariado llegase a la madurez o luchase por sus propios objetivos con alguna esperanza de éxito. Con respecto a los asuntos ingleses, quería que los cartistas siguieran una política puramente proletaria y evitaran toda clase de pactos con la clase media. Esto era porque pensaba que en la Gran Bretaña ya se había realizado la revolución burguesa, de tal modo que el camino estaba abierto para la lucha entre burgueses y proletarios

—en lo cual estaba en parte equivocado, como los hechos mostraron más tarde —. La Ley de Reforma de 1832 no había colocado en el poder a la burguesía británica, sólo le había permitido participar en él, pero aún bajo la jefatura política del antiguo régimen, y se necesitaba otro alzamiento unido de una considerable parte de la clase media y de los obreros para ganar la segunda Ley de Reforma, la de 1867. En Alemania, por otra parte, Marx quería que el proletariado, tal como estaba, se uniese a la burguesía en la lucha por un cambio constitucional y se diese cuenta de que no era posible una revolución proletaria sino después de una revolución burguesa. En Francia la situación era mucho más complicada a causa de lo contradictorio de su historia a partir de 1789 y de la existencia, al lado de los elementos que aún quedaban del régimen prerrevolucionario, de la tradición de la nueva aristocracia establecida por Napoleón, lo cual suponía dos aristocracias —una de las cuales era sobre todo burguesa en carácter y temperamento— y dos “partidos del orden” que sólo la amenaza de la revolución podía unir por largo tiempo.

Además, ni en Francia ni en Alemania, aunque más en Francia, estaba el proletariado todavía realmente desligado de la pequeña burguesía en medida suficiente para constituir una fuerza nacional independiente.[11] Los proletarios a quienes Blanqui se dirigió no eran más numerosos que aquellos a quienes se dirigió Babeuf una generación antes, verdaderos proletarios en el sentido de Marx. Los obreros parisienses que formaban el apoyo principal de los centros revolucionarios no trabajaban, en su mayoría, para grandes patrones, sino indirectamente. Muchos eran empleados de pequeños patrones de los que no se diferenciaban mucho, hasta el punto de que, con frecuencia, eran miembros de la misma familia o tenían el mismo origen familiar; aún más trabajaban con pequeños contratistas que a su vez eran empleados de los grandes negociantes, de tal modo que estos pequeños contratistas constituían un grupo intermedio que a la vez explotaban y eran explotados, y que unas veces se ponían del lado de sus patrones y otras en contra de ellos, del lado de los obreros empleados suyos. El capitalismo francés todavía se hallaba más bien en la etapa comercial (merchant) que en la industrial, aunque estaba en momento de transición. El capitalismo alemán, excepto en algunos centros, se encontraba entonces mucho menos avanzado. Así sucedía también al capitalismo italiano, con el resultado de que en Italia prácticamente no había ningún movimiento proletario, e incluso las sociedades secretas de Mazzini estaban en su mayor parte formadas por personas de la clase media, con sólo unos obreros en puestos directivos locales, excepto en algunos centros, como Génova y Milán.

Marx sostenía que las incontables variantes del socialismo ideológico francés debían su fama, y su facilidad para atraer a pequeños grupos de obreros adherentes, principalmente a la ausencia de un punto central común para los obreros descontentos. El Manifiesto comunista fue un intento de proporcionar ese punto central prematuro para las masas de alemanes a quienes primeramente fue dirigido, incluso también para la mayoría de los obreros franceses. Si había un país en el cual la situación estaba en sazón para un llamamiento como el de Marx, era seguramente la Gran Bretaña; pero Ernest Jones tuvo aún menos éxito para unir a los obreros británicos que el que tuvo Marx en Alemania. Se podría decir que en la Gran Bretaña el proletariado no sólo estaba a punto, sino demasiado maduro. El momento psicológico para la Revolución inglesa, aun en el caso de que hubiese existido, ya había pasado al rechazarse las leyes de cereales de 1846 o incluso con las medidas más moderadas de Peel de 1842.

Hasta 1848, en gran parte porque en el terreno político los obreros estaban mezclados en los movimientos de la clase media en favor de la Reforma, el socialismo hizo sus llamamientos sobre todo con el carácter de proyectos económicos o sociales más o menos apartados de la política. El furierismo, el owenismo, el icarianismo de Cabet, el cooperativismo de Buchez y el socialismo cristiano inglés eran movimientos que se proponían realizar un comienzo constructivo que no necesitase la ayuda del Estado. Los políticos radicales acusaron a todos de que trataban de distraer a los obreros de la necesidad de establecer una democracia política como base necesaria para un cambio económico. Generalmente, hasta 1848 la palabra socialismo no sugería en la mente de los hombres la idea de movimiento político, excepto hasta que Louis Blanc y Pecqueur en la década de 1840 le dieron en Francia esa significación. Hacía pensar en un “sistema social” más bien que en una exigencia política, aunque, por supuesto, muchos de los jefes socialistas, y muchos de sus partidarios, eran también políticos radicales.

Esto aparece muy claramente en el famoso capítulo de los Principios de economía política de John Stuart Mill, publicados por primera vez en 1848, capítulo muy alterado en las ediciones siguientes. En la segunda (1849) y en la tercera (1852), Mill amplía considerablemente el examen de las doctrinas socialistas y comunistas modificando muchas de sus críticas y hablando más favorablemente de su posibilidad práctica sobre todo respecto a los furieristas. En todas estas exposiciones, Mill habló sólo del owenismo en la Gran Bretaña y de los principales teóricos franceses. Parece que no sabía nada del socialismo alemán, ni sus comentarios tienen ninguna relación con éste ni con doctrinas

como las de Babeuf o las de Blanqui. Trata sólo las formas utópicas del comunismo y el socialismo sin referencia alguna a la lucha de clases, y no parece conocer las obras de Proudhon, con el cual, en varios puntos, hubiese advertido que coincidía.

Mill señala dos diferencias principales entre las doctrinas socialistas y comunistas que analiza. Algunos, dice, propugnan una igualdad estricta en la distribución, así como la posesión y utilización en común de los instrumentos de producción; otros admiten la desigualdad, pero tratan de limitarla a diferencias proporcionales al valor del trabajo individual. En segundo lugar, algunas doctrinas se basan en la defensa de pequeñas comunidades autónomas, federadas libremente en asociaciones más amplias; mientras que otras suponen la centralización de la propiedad y el control de la producción y distribución en las manos de una dirección gestora que opere sobre un extenso territorio y abarque muchas industrias y establecimientos.

En relación con la primera de estas diferencias, los sansimonianos y los furieristas quedan agrupados juntos de un lado, y del otro los partidarios de Cabet y otros grupos "comunistas". En relación con la segunda, los furieristas y los owenianos están de un lado, y los sansimonianos están a la cabeza del grupo centralista. Mill habla de Louis Blanc como si perteneciese esencialmente a los icarianos, porque pide igualdad de ingresos y porque va más allá que ellos cuando espera una época futura en la que cada individuo no recibirá por igual, sino "según sus necesidades". No repara en que Blanc insiste en la descentralización y en el gobierno autónomo de cada fábrica. Parece también que trata a los owenianos como partidarios de una igualdad completa en los ingresos, y la verdad es que algunos lo eran y otros no; y del sansimonismo examina sobre todo la forma de hacer descansar su gobierno "industrial" en la elección del pueblo, y no aquel aspecto según el cual la dirección deben ejercerla por derecho "los grandes industriales", es decir, los hombres de más capacidad técnica y administrativa.

Incluso al hablar de los comunistas, Mill había llegado a sostener hacia 1849 que los ataques contra sus planes eran impracticables porque destruirían el estímulo para el trabajo y producirían un aumento irregular y rápido de la población si se hacían sobre la base de comparar el comunismo con el orden existente. Respecto al problema del aumento de la población, había llegado a afirmar que todos los planes socialistas y comunistas, o por lo menos la mayor parte de ellos, lejos de llevar a un aumento excesivo de la población, pondrían muchos más obstáculos

efectivos que el capitalismo, porque cada persona vería, directamente en su propio nivel de vida y en el de sus semejantes más próximos, el resultado del aumento de bocas que habría que alimentar. En cuanto a la cuestión de los estímulos, advertía que bajo el sistema existente la inmensa mayoría de los obreros no tenían un verdadero aliciente para aumentar la producción, y que, en realidad, hacían sólo lo necesario para mantener el ritmo establecido por los grupos en los cuales trabajaban, un ritmo que el patrón no podía aumentar mediante despidos, porque de ese modo lo único que conseguiría serían otros obreros que se conducirían de la misma manera. Dice a continuación que los socialistas de ninguna manera desechan la emulación como una razón, y que hay muchas pruebas en el sistema existente entre hombres cultos que reciben un ingreso fijo y que trabajan bastante. Como los socialistas, era partidario de la educación general tanto como pudiera esperarse de la mayoría de las personas en una comunidad socialista. Además, argüía Mill, hay bastantes pruebas históricas de la posibilidad de llevar a grandes masas de hombres hacia grandes acciones y entusiasmos movidos por estímulos no económicos, como lo atestigua la obra de los jesuitas en Paraguay; y sería excesivo descartar la idea, por incompatible con la naturaleza humana, de que en el futuro la humanidad pueda adelantar lo bastante para prescindir por completo de los estímulos que los críticos del socialismo consideran quintaesenciales. En este punto, decía, es bueno estar bien alerta.

Sin embargo, Mill consideraba mucho más realizables las formas de socialismo que, con sacrificio del idealismo, aceptaban un cierto grado de desigualdad. Basándose en esto elogia a los furieristas, o más bien al furierismo, que asigna en primer lugar un ingreso básico para todos y después distribuye el sobrante de la producción entre el capital, el talento o la responsabilidad y la cantidad de trabajo realizado. Al hablar de los sansimonianos, criticó su idea de un directorio que asigne a cada uno un ingreso proporcional al valor de su trabajo, y lo hizo por dos razones: porque no había un principio claro en el cual basar ese cálculo y porque el intento de llevarlo a la práctica daría lugar a continuas disputas. Acerca del problema de la herencia, con la cual deseaban terminar los sansimonianos, coincidía con ellos en negar que los hijos tuviesen ningún derecho natural a heredar la riqueza de sus padres; pero afirmaba que el derecho de legar era parte esencial del derecho de propiedad privada porque un hombre puede desprenderse de lo que posee, y esto se extiende al derecho de disponer para después de morir. Esto significa, en efecto, que sólo la propiedad intestada pasaría a la comunidad, aparte de los impuestos sobre la herencia que el Estado pueda implantar.

Respecto a la oposición entre localismo y centralización, Mill se coloca decididamente del lado de los furieristas y de los owenianos, y en contra de los sansimonianos y de los comunistas. Negaba abiertamente la posibilidad misma de una planificación económica centralizada, ya fuese de los ingresos o de la producción, considerando la propuesta sólo en la forma extrema en que entonces era defendida. Creía que el socialismo tenía muchas más probabilidades de marchar bien si estaba organizado en comunidades pequeñas y autónomas de vecinos en vez de centralizado. Indicó también que la idea de comunidades locales no implicaba como necesidad la vida en común, sino que era enteramente compatible con la existencia de hogares separados para cada familia, gastando cada uno sus ingresos como le pareciese bien, a la vez que se desarrollasen en comunidad las actividades productoras. Elogiaba a los furieristas, en contra de los owenianos, por aceptar esto; y también hablaba favorablemente de los experimentos franceses de producción cooperativa, que no exige vivir en comunidad fuera de las horas de trabajo. No menciona a Buchez, pero pensaba en sus ideas y en las de la Comisión del Luxemburgo en su obra en favor de las associations ouvrières de cooperación voluntaria.

Mill también habló con simpatía, aunque no aceptándola completamente, de la idea furierista de que la mayor parte, si no todas las formas de trabajo, pudiesen disponerse de tal manera que llegasen a ser atractivas por sí mismas. Atacaba casi todos los proyectos comunistas que, a fin de resolver el problema del “trabajo desagradable”, proponían que todos los hombres se turnasen en los empleos necesarios. Esto, decía, acabaría con los beneficios de la división del trabajo. No creo que haya comprendido bien la idea furierista de que, una vez eliminado el trabajo innecesario, toda la labor de la sociedad podría hacerse sobre la base de elegir cada uno su ocupación con entera libertad, pasando los individuos de un trabajo a otro por su propia elección, sin estar obligados a encargarse de un empleo no adecuado a su manera de ser. Esto, por supuesto, iba unido a la opinión de Fourier de que a nadie se le debía exigir que trabajase mucho tiempo sin interrupción en la misma ocupación: no era incompatible con la división del trabajo, a no ser que se piense que esto implica el dedicarse exclusivamente a un solo oficio.

En general, Mill, en la segunda edición de su libro, habló con simpatía del socialismo. Su afirmación de que el socialismo era en gran manera preferible a la sociedad de su tiempo ha sido citada muchas veces. Por supuesto, no significaba que Mill, cualquiera que fuese su opinión en sus últimos años, se hubiese convertido entonces al socialismo. Quería que se les diese una oportunidad a los

furieristas y a los owenianos, así como a otros planeadores cuyos proyectos pudieran ser ensayados en pequeña escala; pero al mismo tiempo afirmaba que el esfuerzo principal de la sociedad debería dedicarse a mejorar el sistema de propiedad privada y no a sustituirlo, al menos por el momento. Lo más que hubiese admitido en favor del socialismo como remedio económico aplicable a los hombres tal como son es que, bajo él, los obreros y todas las demás personas, si era bien aplicado, podrían disfrutar de un nivel de vida tan bueno como el alcanzado por los obreros en una situación capitalista bien dirigida, de tal modo que todo aquello que, por encima de ese nivel, disfrutasen las clases superiores había que atribuirlo económicamente al sistema de empresa privada, no tal como era, sino tal como podía llegar a ser bajo normas y administración más inteligentes. Admitía que había una explotación del obrero por parte de malos patrones, y en realidad de la mayor parte de la clase trabajadora bajo el régimen existente; pero creía que los males de la empresa privada podrían ser remediados y que un sistema reformado, basado en la propiedad privada, ofrecería más ventajas a la mayoría de la gente que una solución socialista, la cual exigiría un nivel general de instrucción y moralidad más alto que el existente o el que pudiera conseguirse pronto.

Ésta era la opinión que acerca del socialismo tenía el principal economista inglés de la tradición clásica en una época en que el socialismo había sido, en sus formas utópicas, un problema candente durante una generación en Francia, o quizá debiera decirse que en París y Lyon, pero no en otros sitios. A Mill no se le ocurrió examinar, en relación con su crítica de las teorías socialistas, ni la obra de los economistas ingleses socialistas de 1820 a 1840 ni el significado de los movimientos obreros de masas, como el cartismo. Y es que las dos ideas no estaban relacionadas en su mente ni en la de la mayor parte de sus contemporáneos de la Gran Bretaña. Y en la medida en que pudiera pensar que estaban de algún modo relacionadas, las consideraba antagónicas, teniendo en cuenta las controversias entre owenianos y furieristas ingleses, por una parte, y por otra las de políticos radicales y cartistas, que insistían en que la concesión del voto político era un antecedente necesario para la transformación económica de la sociedad. Del marxismo y de otras formas de determinismo histórico y de doctrina de lucha de clases, tal como se habían desarrollado en la Europa continental y entre los desterrados en Londres, París y Bruselas, no sabía nada o casi nada; y lo que acaso conociera no le pareció importante en el problema de los méritos del socialismo o del comunismo como un sistema económico alternativo.

Hemos visto que los promotores de la Liga de los Comunistas de 1847 eligieron este nombre, y no el de socialistas, sobre todo porque la palabra socialismo estaba demasiado asociada según ellos con sueños de utopías y demasiado poco con las luchas de la clase obrera. Los “socialistas” habían hecho casi todos un llamamiento en primer lugar a la fraternidad de los hombres y no al espíritu de solidaridad de clase. En opinión de Marx, no todos los hombres eran hermanos: eran enemigos a causa de su clase, luchando cada uno por el poder. Mientras que los “socialistas” habían pensado en ideales, Marx había pensado en el poder, y la palabra comunismo, aunque también tenía algo de idealismo por el uso que de ella habían hecho los icarianos de Cabet, era en todo caso mucho más inquietante. Sugería, como hemos visto, no sólo la propiedad común y el goce común de los frutos del trabajo, sino también la comuna, una palabra que ya mucho antes de 1871 tenía cierto sabor revolucionario. La Liga de los Comunistas tomó el nombre de Cabet y sus partidarios y se propuso darle un nuevo significado. Quisieron asustar con ella a las clases ricas, y lo consiguieron. Deseaban hacer sentir que se trataba de un movimiento surgido entre los explotados, dentro de los grupos locales de su vecindad, para poner término a la propiedad y para acabar con las injusticias, no como suplicantes, sino empleando la fuerza colectiva de los trabajadores. El proletariado, en el Manifiesto comunista, exigía no sólo igualdad con las otras clases y el reconocimiento como clase que Flora Tristán había pedido, sino supremacía, poder sobre las otras clases, como el poder que esas otras clases habían ejercido sobre él hasta entonces. Sin duda, en cuanto a los hechos el proletariado no había realizado nada de esto, y las revoluciones europeas pronto mostrarían que el proletariado estaba lejos de poseer el poder que la Liga de los Comunistas reclamaba para él. Su poder era potencial, no real, y había de tardar mucho tiempo en convertirse en una realidad —en la medida que lo ha logrado—. Pero la demanda se hizo, y de tal modo que parecía prescindir de toda cuestión moral y fijarse por completo en el poder; en el poder como el resultado necesario de las circunstancias y del desarrollo histórico de las fuerzas económicas que son base de las instituciones sociales.

Por consiguiente, ese poder se concebía como surgiendo, según la frase de Marx, “independientemente de la voluntad de los hombres”, pero no de su capacidad para formar parte de él y para contribuir a su desarrollo. Esto lo distinguía del concepto de poder en la filosofía social de Blanqui, según el cual el poder depende menos de las fuerzas productivas que de la iniciativa y decisión de pequeños grupos de hombres. El concepto de poder de Marx era mucho más impersonal, y por consiguiente más temible. A muchos liberales y “socialistas”

liberales les hacía pensar en una multitud ciega en marcha, que no conocía más que su opresión y sus penalidades, y que avanzaba y presionaba para echar abajo toda la estructura de la sociedad existente; y, aunque muchas de esas personas habían censurado con dureza a la sociedad existente, la mayoría la consideraban un progreso con respecto a la que la había precedido, y como una etapa en la evolución de la humanidad bajo el influjo de la creciente “ilustración” del progreso del hombre en las artes y en las ciencias y en el dominio de su medio. La idea de la fuerza que representaba no a los más ilustrados, sino a los elementos menos instruidos de la sociedad, derrocando toda la estructura levantada durante siglos de esfuerzo, los asustaba. Pero, por supuesto, no era con esta luz como Marx veía la cuestión. Creía, tan firmemente como ellos, en una teoría progresiva de la historia —que el presente, aunque malo, es mejor que el pasado— y en el valor de la tradición cultural, especialmente en sus aspectos alemanes. En realidad, ni por un momento supuso que el proletariado, en su hora de victoria, echaría abajo y destruiría las grandes realizaciones del pasado. Pensaba en que transformasen, mucho más en que destruyesen, cuando hubiesen acabado con las fuerzas actuales que obstruían el proceso de transformación. Marx no veía en el proletariado un populacho hambriento y furioso que ciegamente destruía la civilización,[12] sino una vanguardia de personas inteligentes, procedentes de clases sociales distintas, que guiaría al proletariado y le diría lo que habría de conservarse y lo que debería ser aniquilado. Disentía de Blanqui, no en la necesidad de una jefatura, sino en la necesidad de que los jefes consiguiesen una masa de partidarios antes de estar en condiciones de dar el golpe. No esperaba que las masas leyesen el Manifiesto comunista. Esperaba que lo leyesen los hombres que, ayudados por el manifiesto mismo, llegarían a ser los dirigentes de aquéllas; y tenía más fe en la inteligencia de los dirigentes naturales que existían entre los obreros educados, que en los ideólogos que trataban de ganar una batalla con la fuerza de una idea más que con la de un movimiento creado por la necesidad económica. Por supuesto, él era también un ideólogo, y nadie lo era más que él; pero se consideraba a sí mismo un intérprete de fuerzas que existían independientemente de sus ideas, y poseía esa convicción completa de tener razón que se manifiesta fácilmente en los hombres convencidos de que Dios o la naturaleza están de su lado.

En el próximo volumen examinaré las consecuencias de este desvío en el desarrollo del pensamiento socialista durante la segunda mitad del siglo XIX. El gran factor nuevo que entró en juego durante ese periodo fue la difusión, en la mayor parte de la Europa occidental, del gobierno representativo basado en una ampliación del derecho al voto para dar a los Estados afectados por ella, al

menos superficialmente, un elemento de democracia política. Esto planteó a los socialistas un nuevo problema. Hablando en general, antes de 1850, y en realidad también durante algún tiempo después, sólo hubo dos caminos posibles de avance hacia el socialismo como uno de los órdenes sociales a elegir. Uno de ellos era la revolución violenta; el otro la acción cooperativa voluntaria aparte del Estado. Aunque Louis Blanc —entre otros— lo entrevió, no había ninguna verdadera posibilidad de persuadir al Estado, sin una revolución social, para que actuase como patrocinador de los proyectos socialistas. A medida que el derecho al voto fue extendiéndose, la posibilidad de un “Estado de bienestar” basado en la presión democrática ejercida sin violencia llegó a advertirse poco a poco. En el volumen siguiente veremos que Marx, en 1875, reaccionó violentamente contra esta idea en relación con Alemania, pero mi deseo aquí no es anticipar el examen de esas controversias posteriores, sino sencillamente indicar que, para los “socialistas”, acerca de quienes he escrito en este libro, no existía realmente esta tercera solución. Paine, en la década de 1790, pudo escribir un admirable programa para el Estado de bienestar, y lo mismo hizo Louis Blanc medio siglo más tarde, pero esos proyectos no eran sólo utópicos como las repúblicas y comunidades ideales del hombre concebidas por Fourier, Owen y Cabet: eran mucho más utópicos. Los “utopistas” podían al menos recurrir a hombres de buena voluntad para que les ayudaran a fundar oasis de justicia y fraternidad dentro de la sociedad existente, o en un Nuevo Mundo todavía en gran parte no contaminado y de posibilidades infinitas (New Harmony, Icaria, etc.). Los partidarios del “Estado de bienestar” no podrían conseguir nada sin haber democratizado antes al Estado, y en la primera mitad del siglo XIX no parecía que hubiese otra manera de conseguirlo que la revolución social.

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

Los libros corrientes de carácter general acerca de la historia del socialismo tratan de manera inadecuada el periodo que comprende este volumen, y no existe en realidad ninguno que lo abarque en su totalidad. El más reciente es el de H. W. Laidler, Social Economic Movements (1944, titulado primero A History of Socialist Thought, 1927 [trad. al español, Madrid, 1933]). History of Socialism, de Thomas Kirkup (1892, ed. revisada, dirigida por E. R. Pease, 1913), es mejor en el primer periodo que en el último. The Socialist Tradition: Moses to Lenin (1946), de sir Alexander Gray, es muy entretenido. Les Systèmes socialistes (1902), de Vilfredo Pareto, es un largo estudio crítico que abarca mucho. La Histoire du mouvement ouvrier (vol. I, 1936; vol. II, 1939) de Édouard Dolléans trata principalmente, hasta 1850, de Francia e Inglaterra. Tiene un material francés excelente. La serie de pequeños volúmenes de Max Beer acerca de Social Struggles (1922-1925) se ocupa de este periodo en Social Struggles (1750-1860).

History of British Socialism (1920, revisada en 1929), de Max Beer, es una colección inestimable de resúmenes de libros y folletos que contiene además un relato de los hechos. Histoire du socialisme en France (revisada en 1950), de Paul Louis, es útil, pero no profunda. Véanse también Jean Jaurès (ed.), Histoire socialiste (1901-1908); Benoît Malon, Histoire du socialisme (1882-1885); E. Fournière, Les Théories socialistes au XIXe siècle (1904); E. Halévy, Histoire du socialisme européen (1948); Louis Levine, Syndicalism in France (ed. revisada, 1914), y H. Denis, Histoire des systèmes socialistes et économiques (1904-1907). Les Précurseurs français du socialisme (1948), de Maxime Leroy, es una excelente selección de extractos de los autores principales. Otras obras de carácter general: M. I. Tugán-Baranovski, Modern Socialism in its Historical Development (1910); A. C. A. Compère-Morel, Grand Dictionnaire socialiste (1924); Lewis Mumford, The Story of Utopias (1922); O. K. Hertzler, History of Utopian Thought (1923); Charles Gide, Les Colonies communistes et

coopératives (1928; ed. inglesa, 1930); Lorenz von Stein, Geschichte der Sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 (1845, nueva ed., 1921); C. Bouglé, Socialismes français (1932); D. O. Evans, Social Romanticism in France, 1830-1848 (1951); J. Plamenatz, The Revolutionary Movement in France 1815-71 (1952); G. Isambart, Les Idées socialistes en France de 1815 à 1848 (1905); R. T. Ely, French and German Socialism (1885); F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie (ed. revisada, 1922); G. Weill, Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870 (1900); L. Reybaud, Études sur les réformateurs: ou socialistes modernes (1844-1848); Eugène Buret, De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France (1840); E. Levasseur, Histoire des classes ouvrières en France de 1789 à 1870 (ed. revisada, 1912); R. W. Postgate, Revolution, 1789-1906 (documentos, 1920); G. D. H. Cole y A. W. Filson, British Working-class Movements: Select Documents, 1789-1876 (1951). Sobre los libros que se refieren al socialismo estadunidense, véase la bibliografía del capítulo X.

INTRODUCCIÓN

Debo mucho al artículo del señor A. E. Bestor "The Evolution of the Socialist Vocabulary", en el Journal of the History of Ideas de junio de 1948. Da una lista de los principales primeros estudios acerca de la cuestión. Véanse también tres artículos del profesor F. A. von Hayek en Economica, vol. 8, 1941, acerca de "The Counter-Revolution of Science", que cita algunos usos anteriores de la palabra socialismo. Mucha de esta información procede del artículo de C. Grünberg "Der Ursprung der Worte 'Sozialismus' und 'Sozialist' ", en el Archiv für die Geschichte des Sozialismus (1912).

CAPÍTULO I

No es necesario referirnos a la enorme bibliografía acerca de la Revolución francesa en general. Para los fines de este capítulo me ha sido muy útil la obra de André Lichtenberger, Le Socialisme et la Révolution française (1899). También

son útiles sus otros libros, Le Socialisme au XVIIIe siècle y Le Socialisme utopique, así como los del príncipe Piotr Kropotkin, The Great French Revolution (en francés y en inglés, 1909); Jean Jaurès, su monumental Histoire Socialiste de la Révolution française (1901-1908, ed. revisada, 8 vols., 1922-1924), y también, por supuesto, algunas de las obras citadas en la nota general de más arriba.

Acerca de la conspiración de Babeuf están el libro de P.-M. Buonarroti La Conspiration pour l'égalité (1828) y la traducción inglesa de Bronterre O'Brien, con notas y comentarios, Buonarroti's History of Babeuf's Conspiracy (1838). El mejor relato es todavía la obra de Victoire Advielle, Histoire de Gracchus Babeuf et du babouvism (1884). En éste se basa principalmente el libro de Belfort Bax, The Last Episode of the French Revolution (1911). Véanse también A. Thomas (ed.), La Doctrine des égaux (1906), colección de documentos y extractos; M. Dommanget, Babeuf et la Conspiration des égaux (1922); P.-P. Robiquet, Buonarroti et la secte des égaux (1910), y G. Sencier, Le Babouvisme après Babeuf (1912).

CAPÍTULO II

Sobre la situación histórica general, véase P. A. Brown, The French Revolution in English History (1918). Sobre la antigua reforma agraria, William Ogilvie, An Essay on the Right of Property in Land (1782); Thomas Spence, The Meridian Sun of Liberty (varias ediciones; éste es el título de la versión de 1796), y de él mismo, The Constitution of a Perfect Commonwealth (1798) y The Restorer of Society to its Natural State (1801). Hay una colección de folletos y otros escritos de Spence, Spence and his Political Writings, editada por A. W. Waters (1917), y una breve biografía, Thomas Spence and his Connections (1927), de Olive Rudkin. La colección de Waters incluye la conferencia de Newcastle de 1775, su Spensonia y su Trial of 1801, pero no su Pig's Meat. Acerca de los spencenianos, véase Address of the Society of Spencean Philanthropists to All Mankind (1817). Sobre Thomas Paine, véanse especialmente Rights of Man (Parte I, 1791; Parte II, 1792 [trad. del FCE: Los derechos del hombre, 3ª ed., México, 2017]); Agrarian Justice (1797); The Decline and Fall of the English System of Finance (1796) y, acerca de su deísmo, The Age of Reason (1794-1795). La

antigua Life of Thomas Paine (1892), de Moncure D. Conway, es buena; de las más recientes, las mejores son Tom Paine, America's Godfather (1946), de W. E. Woodward, y Thomas Paine, Prophet and Martyr of Democracy (1927), de M. A. Best. Hay varias colecciones de la obra de Paine, incluyendo la reciente Selected Works of Tom Paine (1945), de Howard Fast.

La obra principal de William Godwin es An Enquiry Concerning Political Justice (1793; ed. revisada, 1796). De sus demás escritos los más importantes son The Enquirer (1797), Thoughts on Man (1831) y el prólogo a su novela St. Leon (1799). Hay un buen estudio reciente, William Godwin (1946), de George Woodcock. Véanse también William Godwin (1876), de C. Kegan Paul; Life of William Godwin (1926), de F. K. Brown, y lo mejor de todo, Shelley, Godwin and their Circle (1913 [trad. del FCE: Godwin y su círculo Shelley, 2ª ed., México, 1986]), de H. N. Brailsford. Véase también el ensayo de William Hazlitt The Spirit of the Age (1825).

The Effects of Civilisation, de Charles Hall, fue publicado en 1805 y vuelto a publicar por John Minter Morgan en 1850. El mejor estudio es el de Max Beer, incluido en su History of British Socialism.

CAPÍTULO III

La colección más completa de obras de Saint Simon está en Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin (1865-1878). Casi todos sus escritos importantes se hallan en Œuvres choisies, 3 vols. (1859), editados por Charles Lemonnier. Las Œuvres de 1844 son muy deficientes. Sus libros y folletos más importantes son: Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802); Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle (1807-1808); Lettres au Bureau des Longitudes (1808); Nouvelle Encyclopédie (1810); Mémoire sur l'homme (1810); Mémoire sur la Science de l'homme (1813); Travail sur la gravitation universelle (1813); De la réorganisation de la société européene (1814), en colaboración con A. Thierry; L'Industrie (1816-1818); L'Organisateur (1819-1820); Système industriel (1821-1822); Catéchisme des industriels (1824); Opinions littéraires, philosophiques et industrielles (1825), y Nouveau Christianisme (1825).

Entre los libros sobre él pueden mencionarse: É. Durkheim, Le Socialisme: la

doctrine saintsimonienne (1928); Maxime Leroy, Henri de Saint-Simon (1924) y La Vie véritable du comte Henri de Saint-Simon (1925); Georges Weill, Un Précurseur du socialisme: Saint-Simon et son œuvre (1894), y Charles Bouglé, L'Œuvre du Henri de Saint-Simon (1925), volumen de selecciones. Véanse también algunos de los libros citados en la bibliografía del cap. IV.

Que yo sepa, y es curioso, sólo una obra de Saint-Simon ha sido traducida al inglés y no existe ningún estudio inglés acerca de él. Yo empecé a escribir uno; pero habiendo sabido que otras personas tenían el mismo propósito, decidí esperar. La única traducción inglesa es la de su New Christianity (1834), de J. E. Smith, el oweniano universalista que dirigió The Crisis y, más tarde, The Family Herald.

CAPÍTULO IV

El mejor libro acerca de los sansimonianos es el de Sébastien Charléty, Histoire du sansimonisme (1896; nueva ed., 1931). Véase también H.-R. d'Allemagne, Les Saint-Simoniens (1930), que reproduce muchos documentos de los archivos sansimonianos. Entre obras de mérito no recientes está Georges Weill, L'École sansimonienne (1896). Es interesante la obra, de carácter crítico, de Paul Janet, Saint-Simon et le sansimonisme (1879). Véanse también A. J. Booth, Saint-Simon and Saint-Simonism 1871), y E. M. Butler, The Saint Simonian Religion in Germany (1926). Sobre el influjo de Saint-Simon en el socialismo francés posterior, véanse C.-C.-A. Bouglé, Chez les prophètes socialistes (1918), y H. Louvancour, De Henri de Saint-Simon à Charles Fourier (1913).

Las obras de Enfantin se hallan en la voluminosa colección Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin (1868-1876). Véase también S. Charléty, Enfantin (1931), volumen hecho de selecciones.

La teoría general de los sansimonianos se halla expuesta en La Doctrine de Saint-Simon (1829-1830; nueva ed., de Bouglé y Halévy, 1924) y en Le Producteur (1826) y Le Globe (1830-1831).

Las obras más importantes de Pierre Leroux son De l'égalité (1838), De l'humanité (1840), D'une religion naturelle (1846) y Du Christianisme et de son

origine démocratique (1848). Gran parte de lo mejor que escribió está en Le Globe (1824-1831); en la Revue Encyclopédique (1831-1835); en la Encyclopédie Nouvelle (1834-1841), dirigida en colaboración con Jean Reynaud; en la Revue Indépendante (con George Sand, 1841-1842), y en la Revue Sociale (1845-1850). Hay estudios sobre él de D. O. Evans, Le Socialisme romantique: Pierre Leroux et ses contemporains (1848); P. Julien, Pierre Leroux, socialiste (1896); C. Raillard, Pierre Leroux et ses œuvres (1899); P.-F. Thomas, Pierre Leroux: sa vie, ses œuvres, et sa doctrine (1904), y H. Mongin, Pierre Leroux (1838). Véanse también L. Buis, Les Théories sociales de George Sand (1910), y W. Karénine, George Sand, sa vie et ses œuvres (4 vols., 1899-1926).

CAPÍTULO V

Hay un volumen de selecciones de Fourier: Selections from the Works of Fourier, traducido por Julia Franklin, con una introducción de Charles Gide (1901). También en inglés, The Passions of the Human Soul (1851), traducidas de Fourier, con un largo ensayo acerca de él escrito por Hugh Doherty, su principal partidario inglés. También hay una traducción estadunidense: C. Fourier, Theory of Social Organisation (1876).

En francés hay una selección útil de las obras de Fourier de F. Armand y R. Maublanc (1937 [hay trad. al español del FCE: Fourier, 2ª ed., México, 1984]), y también una selección breve de E. Poisson (1932).

Las obras principales de Fourier fueron reunidas en sus Œuvres complètes (6 vols., 1841-1848), pero después han sido publicados otros muchos manuscritos suyos. Añaden poco a sus obras más importantes. Sus libros principales publicados durante su vida fueron: Théorie des quatre mouvements (1808); Traité de l’association domestique agricole (1822, vuelto a publicar con el título L’Unité universelle), Le Nouveau Monde industriel et sociétaire (1829 [trad. del FCE: El nuevo mundo industrial y societario, 1ª reimpr., México, 1995]), y La Fausse Industrie (1835-1836). El Fourier de E. Poisson (1932) es una selección muy práctica de sus obras. Muchos de los escritos de Fourier se hallan en los principales periódicos furieristas, Le Phalanstère (1832) y La Phalange (1836).

Véanse también J. Gaumont, Histoire générale de la coopération en France (1923); H. Bourgin, Fourier (1905), y C. Gide, Fourier, précurseur de la coopération (1923).

Victor Considérant, discípulo de Fourier que dirigió la escuela después de morir el maestro, resumió el sistema de Fourier en La Destinée sociale (1834-1844). Otras obras suyas son Nécessité d'une dernière débâcle politique en France (1836), Principes du socialisme (1847) y Le Socialisme devant le vieux monde (1848). Véanse también H. Bourgin, Victor Considérant (1909), y M. Dommanget, Victor Considérant (1895).

Albert Brisbane, el líder furierista estadunidense, publicó un resumen de las enseñanzas de Fourier, The Social Destiny of Man (1840), así como Association, or a Concise Exposition of the Practical Part of Fourier's Social Science (1843), A General Introduction to Social Science (1876) y A Mental Biography (1893). Acerca del furierismo norteamericano, véase también A. E. Bestor, Jr., Backwoods Utopias (1950). Sobre Horacio Greeley, véanse sus Recollections of a Busy Life (1868); C. Sotheran, Horace Greeley and other Pioneers of American Socialism (1892), y James Parton, Life of Horace Greeley (1877). Acerca de Brook Farm, véase Nathaniel Hawthorne, Blithedale Romance (1852).

CAPÍTULO VI

La obra principal de Cabet sobre el socialismo es el Voyage en Icarie (1840). También escribió un relato de la fundación que hizo en América del Norte, Colonie icarienne aux États-Unis d'Amérique (1856). Entre sus otras obras se hallan Histoire populaire de la Révolutión française (1839-1840) y Le Vrai Christianisme suivant Jésus-Christ (1846).

Véanse también Jules Prudhommeaux, Icarie et son fondateur (1907); Paul Carré, Cabet: de la démocratie au communisme (1903), y Albert Shaw, Icaria (1884).

CAPÍTULO VII

El libro más importante de Sismondi desde el punto de vista de este estudio es Nouveaux Principes d'économie politique, que apareció por primera vez en 1819 y fue revisado en 1827. El primer volumen de una nueva edición en dos volúmenes salió en Suiza en 1951, editado por G. Sotiroff. El tratado económico anterior de Sismondi, De la richesse commerciale (1803), es de mucho menos interés. Su Tableau de l'agriculture toscane (1801) es importante por el estudio que hace de la economía del campo. Hay mucho de interés en sus Études sur les sciences sociales (1836-1838) y también en su Histoire des républiques italiennes au moyen-âge (1807-1818), de la cual una edición abreviada en inglés, History of the Italian Republics (1832), puede encontrarse en una reimpresión moderna. Sismondi también escribió una monumental Histoire des Français (1821-1844) y la importante De la littérature du midi de l'Europe (1813) traducida al inglés por Thomas Roscoe.

Los siguientes son algunos de los mejores estudios acerca de la obra de Sismondi: J.-R. de Salis, Sismondi (1932); Albert Aftalion, L'Œuvre économique de Simonde de Sismondi (1899); H. Grossman, Simonde de Sismondi et ses théories économiques (1924); M. L. Tuan, Simonde de Sismondi as an Economist (1927), y R. Jeandean, Sismondi, précurseur de la législation sociale contemporaine.

CAPÍTULO VIII

Owen escribió mucho y repetitivamente. Gran parte de sus escritos más importantes están contenidos en su autobiografía, Life of Robert Owen (1857), de la cual sólo aparecieron el primer volumen y un volumen complementario de documentos (1858), y en mi selección de la Everyman's Library, A New View of Society, and other Writings (1927). De sus obras primeras las más importantes son A New View of Society (1813-1814) (reimpresa con frecuencia, publicada antes con el título Essays on the Formation of Character), Observations on the Effect of the Manufacturing System (1815), An Address Delivered to the Inhabitants of New Lanark (1816), Two Memorials on Behalf of the Working Classes (1818), Lectures on an Entirely New State of Society (1820) y Report to

the County of Lanark (1821).

Hay muchas biografías de Owen. La más completa es la de Frank Podmore, Robert Owen (1906). Véanse también G. D. H. Cole, Life of Robert Owen (1925; ed. revisada, 1930); Lloyd Jones, Life, Times and Labours of Robert Owen (1889-1890); É. Dolléans, Robert Owen (1905), en francés; y acerca de Orbiston, A. Cullen, Adventures in Socialism (1910), y A. Combe, The Sphere of Joint Stock Companies (1825). Sobre las cooperativas, véase también G. D. H. Cole, A Century of Cooperation (1945).

Más obras acerca de Owen se hallarán en la bibliografía del cap. X.

CAPÍTULO IX

Las obras más importantes de los economistas socialistas británicos de las décadas de 1820 y 1830 (excepto las de J. F. Bray, acerca del cual véase la bibliografía del cap. XI) son las siguientes:

Hodgskin: An Essay on Naval Discipline (1813), Travels in the North of Germany (1820), Labour Defended against the Claims of Capital (1825), Popular Political Economy (1827) y The Natural and Artificial Right of Property Contrasted (1832). Muchos de los últimos escritos de Hodgskin están contenidos en The Economist y no han sido compilados.

Thompson: An Enquiry into the Principles of the Distribution of Wealth most conducive to Human Happiness (1824), Appeal of One Half the Human Race (1825), Labour Rewarded (1827) y Practical Directions for the Speedy and Economical Establishment of Communities on the Principle of Co-operation (1830).

Gray: A Lecture on Human Happiness (1825), The Social System (1831), An Efficient Remedy for the Distress of All Nations (1842) y Lectures on the Nature and Use of Money (1848).

Minter Morgan: On the Practicability of Mr. Owen’s Plan (1819), The Revolt of the Bees (1826), Hampden in the Twentieth Century (1834) y The Christian

Commonwealth (1845).

Ravenstone: A Few Doubts as to the Correctness of some Opinions Generally Entertained on the Subjects of Population and Political Economy (1821) y Thoughts on the Funding System (1824).

Edmonds: Practical, Moral, and Political Economy (1828).

La única biografía es Thomas Hodgskin (1903), de Élie Halévy, en francés. Los principales estudios generales son los de Max Beer en su History of British Socialism, vol. I; E. Lowenthal, The Ricardian Socialists (1911); H. L. Beales, The Early English Socialists (1932), y la introducción de H. S. Foxwell al libro de A. Menger The Right to the Whole Produce of Labour (1899).

CAPÍTULO X

Entre las últimas obras de Owen pueden citarse las siguientes: The Book of the New Moral World (1836-1844), A Development of the Principles and Plans on which to Establish Home Colonies (1841), Lectures on the Rational System of Society (1841), The Revolution in the Mind and Practice of the Human Race (1849) y The New Existence of Man upon the Earth (1854-1855). La mayoría del material más importante para el estudio del owenismo último se halla en periódicos, especialmente en The Pioneer (1833-1834), The Crisis (1832-1834) y The New Moral World (1835-1845), y en varios periódicos dirigidos más tarde por Owen en su ancianidad.

Véanse también la autobiografía de Robert Dale Owen, Threading My Way (1874); W. L. Sargent, Robert Owen and his Social Philosophy (1860); Mary Hennell, An Outline of the various Social Systems and Communities founded on Co-operation (1844), y E. T. Craig, History of Ralahine (1893).

Acerca de New Harmony, véanse Podmore, Robert Owen (1906); A. E. Bestor, Backwoods Utopias (1905); G. R. Lockwood, The New Harmony Communities (1905); The New Harmony Gazette (1825-1829); A. E. Bestor (ed.), Education and Reform at New Harmony (1948); R. W. Leopold, Robert Dale Owen (1940); J. H. Noyes, History of American Socialisms (1870); W. A. Hinds, American

Communities (1878; última ed. revisada, 1908), y C. Nordhoff, Communistic Societies of the United States (1875), que contiene mucha información acerca de varios experimentos estadunidenses religiosos y socialistas. Véanse también R. T. Ely, The Labour Movement in America (1886); Morris Hillquit, History of Socialism in the United States (1903), y C. Southeran, Horace Greeley and other Partisans of American Socialism (1915).

Las obras de Holyoake contienen abundante información, pero no siempre es exacta. Véanse su History of Co-operation in England (1875-1879) y la ed. posterior y revisada (1906); también sus autobiográficos Sixty Years of an Agitator's Life (1892) y Byegones Worth Remembering (1905). Gran parte de su obra mejor se halla en sus varios periódicos, especialmente The Movement (1844-1845) y The Reasoner (1846- 1872). Véanse también su folleto A Visit to Harmony Hall (1844) y A. Somerville, A Journey to Harmony Hall (1843).

Consúltese también, sobre otro proyecto inglés, J. Silk Buckingham, National Evils and Practical Remedies (1849).

Acerca del gran periodo de los sindicatos obreros de principios de la década de 1830, véanse G. D. H. Cole, Life of Robert Owen (1925; ed. revisada, 1930), y Attempts at General Union, 1829-34 (reimpr. de la International Review for Social History, 1939). Véanse también S. y B. Webb, History of Trade Unionism (1894; ed. revisada, 1920); R. W. Postgate, The Builders' History (1923) y su ensayo sobre J. E. Smith en Out of the Past (1922). Acerca de J. E. Smith, véanse también The Crisis (1832-1834) y Lecture on a Christian Community (1833). Véase también la biografía Shepherd Smith the Universalist, de W. A. Smith (1892). Hay también mucho material de valor en The Pioneer (1833-1834), dirigido por James Morrison.

CAPÍTULO XI

Los escritos más antiguos de J. F. Bray que se conocen, firmados "U. S.", se hallan en el Leeds Times de 1835-1836. En 1837 el mismo periódico dio a conocer una serie de conferencias dadas por él y que más tarde desarrolló en su obra Labour's Wrongs and Labour's Remedy (1839). Hay una buena exposición de sus ideas en la History of British Socialism de Max Beer, y su libro es

ampliamente citado por Marx en Miseria de la filosofía (1847 [trad. del FCE: Los grandes fundamentos, II, Miseria de la filosofía…, 1ª ed., México, 1988]). Poco después de publicar este libro escribió otro, A Voyage from Utopia to Several Unknown Regions of the World; pero éste nunca se publicó y su existencia permaneció desconocida hasta que el manuscrito fue descubierto en el decenio de 1930. Todavía no se ha publicado; el manuscrito se halla ahora en la biblioteca de la Escuela de Economía de Londres. Después de su regreso a los Estados Unidos en 1842 publicó una serie de folletos, The Coming Age (1855), que no terminó; un folleto titulado American Destiny (1864), y otro libro, God and Man a Unity and All Mankind a Unity (1879). También colaboró mucho en periódicos estadunidenses obreros y socialistas, y dejó varios manuscritos inéditos. Una exposición de sus últimos escritos norteamericanos se hallará en el artículo de M. F. Jolliffe en la International Review for Social History, vol. IV, 1939.

CAPÍTULO XII

Los aspectos sociales del cartismo han de buscarse en libros generales acerca de este movimiento. G. D. H. Cole, Chartist Portraits (1941), contiene estudios sobre Harney, O’Brien, Jones y otros dirigentes. History of the Chartist Movement (1854; nueva ed., 1894), de R. G. Gammage, contiene mucho material de primera mano. Otros títulos son: Mark Hovell, The Chartist Movement (1918; ed. revisada, 1925); Julius West, History of the Chartist Movement (1920); R. Groves, But We Shall Rise Again: a Narrative History of Chartism (1938); É. Dolléans, Le Chartisme (1912); F. F. Rosenblatt, The Chartist Movement in its Social and Economic Aspects (1916); P. W. Slosson, The Decline of Chartism (1916), y J. L. y B. Hammond, The Age of the Chartists (1930). Véanse también S. Maccoby, English Radicalism, 1832-1852 (1935); T. Rothstein, From Chartism to Labourism (1929), y, por supuesto, F. Engels, La situación de la clase obrera en Inglaterra (1845, trad. inglesa, 1892).

La obra de Bronterre O’Brien se halla la mayor parte en periódicos, especialmente en The Pour Man’s Guardian, The Northern Star, The Destructive, The National Reformer y en el Political Instructor de Reynolds. Su traducción, con comentarios, del libro de Buonarroti sobre la Babeuf’s Conspiracy ya ha

sido mencionada en la bibliografía del cap. I. Su única obra teórica sistemática (sin terminar) es The Rise, Progress and Phases of Human Slavery (1885, habiendo sido tomada del Reynolds' Political Instructor de 1849). También escribió, sin terminarla, Life of Robespierre (1838).

Harney no publicó ningún libro. Su obra se halla también en periódicos: The London Democrat (1839), The Northern Star (1841-1850), The Democratic Review (1849-1850), The Red Republican (1850), The Friend of the People (1850-1852) y The Vanguard (1852-1853). Véanse las muchas veces que Marx lo menciona en sus cartas.

Los escritos de Ernest Jones tienen que buscarse en sus periódicos: The Labourer (1847-1848), Notes for the People (1851-1852), The People's Paper (1852-1858) y Evenings with the People (1856). Sobre sus últimas opiniones, véase también su folleto Capital and Labour (1867). Hay un folleto acerca de su vida escrito por P. Davies: A Short Sketch of the Life and Labours of Ernest Jones (1897). Un volumen de selecciones, Ernest Jones: Chartist, con una larga introducción de John Saville (1952), apareció después de escrita esta obra.

Acerca de Lovett, véanse su Life and Struggles (1876) y su Chartism (1841), escrito en colaboración con John Collins. Acerca de Hetherington, véanse The Poor Man's Guardian (1831-1835) y un breve boceto biográfico de G. J. Holyoake, The Life and Character of Henry Hetherington (1849).

CAPÍTULO XIII

Los escritos de Blanqui se publicaron casi todos en revistas. Los únicos libros suyos aparecidos durante su vida fueron La Patrie en danger (1871), reimpreso tomándolo de su periódico de este nombre, y L'Armée esclave et opprimé (1880). Sus escritos fueron recogidos en parte en La Critique sociale (1885), Ni Dieu ni maître (1925) y Science et foi (1925).

Hay varios libros acerca de él y de su actuación. La obra principal es la de Gustave Geffroy, L'Enfermé (1897). Otras de mérito son: A. B. Zévaès, Auguste Blanqui (1920); M. Dommanget, Auguste Blanqui (1924), y la obra del mismo autor Auguste Blanqui à Belle-Isle (1935); y en inglés, Neil Stewart, Blanqui

(1939). Véase también el ensayo de R. W. Postgate en Out of the Past (1922).

Acerca del movimiento blanquista, véanse también C. Du Costa, Les Blanquistes (1912); S. Wassermann, Les Clubs de Barbès et de Blanqui en 1848 (1913); C. Schmidt, Les Journées de juin, 1848, y O. Festy, Le Mouvement ouvrier au debut de la monarchie de juillet (1908).

Acerca de Barbès, véanse Jules Claretie, Armand Barbès (1870); J.-F. Jeanjean, Armand Barbès (1909), y V. Hunger, Barbès au Mont-Saint-Michel (1909).

CAPÍTULO XIV

Louis Blanc fue periodista fecundo y a la vez autor de libros. El primero, Organisation du travail, apareció en 1839 (trad. al inglés, 1848). Su primer libro histórico, Histoire de Dix ans, apareció por partes de 1841 a 1844 (trad. al inglés, 1844-1845). Su Histoire de la Révolution française fue publicada entre 1847 y 1862; sus Pages de l'histoire de la révolution de février, 1848, en 1850, y su Histoire de la révolution de 1848, en 1870. Sus otras obras principales son Le Socialisme: droit au travail (1849), La Révolution de février au Luxembourg (1849), Catéchisme des socialistes (1849), Plus de Girondins (1851), L'État et la commune (1866) y Dix Ans de l'histoire de l'Angleterre (1874-1878). La primera parte de esta última apareció en inglés con el título Letters on England (1866).

El mejor libro acerca de Blanc, aunque pequeño, es el de J. Tchernoff, Louis Blanc (1904). Otros son: C. Robins, Louis Blanc (1851); C. Edmond, Louis Blanc (1882); L. Fiaux, Louis Blanc (1882); E. Courmeaux, Louis Blanc (1884); E. Renard, La Vie et l'œuvre de Louis Blanc (1922), y G. Cahen, Louis Blanc et la Commission du Luxembourg (1897). Véanse también Georges Renard, La République de 1848 (1905), que es el vol. IX de la Histoire socialiste de Jaurès; Octave Festy, Les Associations ouvrières encouragées par la deuxième Republique (1915), y la hostil Histoire des ateliers nationaux (1848), de Émile Thomas.

CAPÍTULO XV

Los escritos principales de Buchez son: Introduction à la science de l’histoire (1833); Histoire parlementaire de la Révolution française (1834-1838), inmensa colección de documentos; Essai d’un traité complet de philosophie (1838-1840); Traité de la politique et de la science sociale (1866), con una breve biografía, y sus colaboraciones en su periódico L’Européen. Su influjo se advierte en la revista obrera L’Atelier (1840-1848). Hay un estudio acerca de él de G. Castillon, Buchez historien (1909).

Las obras principales de Pecqueur son: Économie sociale (1839), Des améliorations matérielles (1839), De la législation et du mode d’exécution des chemins de fer (1840), Théorie nouvelle d’économie sociale et politique (1842, su obra más extensa), De la paix (1842), De la république de Dieu (1844) y Le Salut du peuple (1849-1850).

Los mejores libros sobre Pecqueur son: Léon Maisonneuve, Pecqueur et Vidal (1898); J. Marié, Le Socialisme de Pecqueur (1906), y Benoît Malon, Constantin Pecqueur, doyen du collectivisme français (1887).

CAPÍTULO XVI

L’Union ouvrière, de Flora Tristán, apareció en 1843. Antes había publicado, además de algunos folletos, su autobiografía Pérégrinations d’une paria (1838); una novela, Méphis (1838), y sus Promenades dans Londres (1840).

Su mejor biografía es la de J. L. Puech, La Vie et l’œuvre de Flora Tristan (1925). Véase también Éléonore Blanc, Biographie de Flora Tristan (1845).

Acerca del compagnonnage, véase Martin Saint-Léon, Le Compagnonnage (1901). Las obras principales de Pierre Moreau son: Un Mot aux ouvriers de toutes les professions (1841) y De la réforme des abus du compagnonnage (1843). Véanse también Agricol Perdiguier, Histoire d’une scission dans le compagnonnage (1846) y Le Livre du compagnonnage (1841), y la novela de

George Sand Le Compagnon du Tour de France (1840).

CAPÍTULO XVII

La obra más famosa de Lamennais es Paroles d’un croyant (1834). A ésta siguieron Les Affaires de Rome, des maux de l’Église et de la société (1837), Le Livre du peuple (1837), Le Pays et le gouvernement (1840), Une Voix de prison (1841), Du passé et de l’avenir du peuple (1841), Politique à l’usage du peuple (1839) y De l’esclavage moderne (1839). Su primer escrito principalmente social apareció en su periódico L’Avenir (1831-1832). Colecciones de sus Œuvres aparecieron en 1836-1837 y en 1844, las dos muy incompletas. Una colección de Œuvres inédites fue publicada en 1866, y su Correspondance en 1863 y en ediciones posteriores.

Los libros más importantes acerca de él son: Paul Janet, La Philosophie de Lamennais (1890); A. Roussel, Lamennais, d’apres des documents inedits (1892), y C. Bastard, Lamennais, sa vie et ses doctrines (1905-1913).

CAPÍTULO XVIII

Proudhon fue un escritor muy fecundo. Sus Œuvres fueron compiladas por primera vez en 1875. La mejor edición es la de Charles Bouglé y Moysset, Œuvres complètes (1923-1924). No muchos de sus libros pueden encontrarse en inglés. Sus obras más importantes son: Qu’est-ce que la propriété? (1840); Avertissement aux propriétaires (1842); De la création de l’ordre dans l’humanité (1843); Système de contradictions économiques, ou, philosophie de la misère (1846); Solution du problème social (1848); Les Confessions d’un révolutionnaire (1849); Idée générale de la révolution au xixe siècle (1851); La Révolution sociale (1852); Manuel du spéculateur à la bourse (1853); De la justice dans la Révolution et dans l’Église (1858; ed. revisada, 1860); La Guerre et la paix (1861); Théorie de l’impôt (1861); Du principe fédératif (1863); De la capacité politique des classes ouvrières (1865); France et Rhin (1868); Théorie

de la propriété (póstuma); Contradictions politiques (póstuma), y La Bible annotée (póstuma).

Las principales obras traducidas al inglés son What is Property? (1876), The Philosophy of Poverty (1888), The General Idea of the Revolution (1923) y Solution of The Social Problem (1927).

La Correspondance de Proudhon ha sido publicada en 14 vols. (1875). Partes de los Carnets fueron publicadas en 1908.

Hay un librito en inglés sobre Proudhon de D. W. Brogan, Proudhon (1934), y también una obra más extensa, The UnMarxian Socialist: A Study of Proudhon, de H. de Lubac (1948).

Véase también Shi Yung Lu, The Political Theories of P.-J. Proudhon (1922).

En francés los libros más útiles son: É. Dolléans, P.-J. Proudhon (1950): E.-J. Droz, Proudhon (1909); G. Pirou, Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire (1910); C. Bouglé, La Sociologie de Proudhon (1911); Jeanne Dupont, Proudhon, sociologue et moraliste (1929), y Sainte-Beuve, P.-J. Proudhon, su vie et sa correspondance (1875).

La traducción estadunidense Solution of the Social Problem (1927) contiene también un ensayo útil de Charles Dana, con un estudio de los proyectos bancarios de Proudhon.

CAPÍTULO XIX

Entre las obras más importantes de Fichte se hallan: Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas (1793); Beiträge zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution (1793); Grundlage des Naturrechts (1796); System der Sittenlehre (1798); Bestimmung des Menschen (1800); Der geschlossene Handelsstaat (1800); Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters (1804); Reden an die deutsche Nation (1807-1808); Rechtslehre (1812), y Sittenlehre (1812). En inglés pueden encontrarse sus Adresses to the German Nation (1922); The Science of Rights (1889); The Science of Ethics

(1897); The Character of the Present Age (1847); The Destination of Man (1846), y sus Popular Works, traducidas con una nota biográfica de William Smith (1889).

Sobre el pensamiento de Fichte, véanse M. Weber, Fichtes Sozialismus (1900); N. Wallner, Fichte als politischer Denker (1926), y G. Gurvitch, Fichtes System der concreten Ethik (1924).

Las obras principales de Weitling son Die Menschheit, wie sie ist und wie sie sein sollte (1838) y Die Garantien der Harmonie und Freiheit (1842). Véanse también, de F. Mehring, su “Introducción” a la reimpresión de Die Garantien (1908), y E. Barnikol, Wilhelm Weitling (1929).

Acerca de los alemanes exiliados en París, Bruselas y Londres, véanse: F. Mehring, Life of Karl Marx: The Correspondence of Marx and Engels (en alemán o francés; en inglés sólo una selección; véase la bibliografía del cap. XXII); la introducción de D. Riazonov al Manifiesto comunista (véase la bibliografía del cap. XXI), y otras obras incluidas en las bibliografías de los capítulos que tratan de los comienzos del marxismo.

CAPÍTULO XX

Ya se ve que en este capítulo debo mucho a la obra de Sidney Hook From Hegel to Marx (1936). Las críticas de Marx y Engels acerca de los “socialistas verdaderos” y otras escuelas alemanas se hallan en La sagrada familia (1845) y en La ideología alemana (escrita en 1845-1846 pero no publicada completa hasta 1932). Una traducción al inglés apareció en 1936. Gran parte de la controversia referente a esto apareció en varios anuarios del decenio de 1840 y en publicaciones como la Rheinische Zeitung. Acerca de Bruno Bauer, véase su Die gute Sache der Freiheit (1842). Acerca de Hess, véase Gesellschafts-Spiegel (1845); sus escritos más importantes fueron reimpresos en Sozialistische Aufsätze (1920). Véanse también la obra de Theodor Zlocisti, Moses Hess (1921), en alemán, y la de Auguste Cornu, Moses Hess et la gauche hégélienne (1934). Acerca de Feuerbach, véanse sus obras La esencia del cristianismo (1841; trad. inglesa, The Essence of Christianity, 1854) y Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1842).

Acerca de Karl Grün, véase especialmente su libro Die soziale Bewegung im Frankreich und Belgien (1845).

Sobre el medio histórico de entonces en Alemania, véase F. Schnabel, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert (1930).

CAPÍTULO XXI

El Manifiesto comunista se publicó por primera vez en Londres en 1848 en lengua alemana. La primera traducción inglesa, hecha por Helen Macfarlane, apareció en el Red Republican de Harney en 1850. Una nueva traducción inglesa autorizada, realizada por Samuel Moore y con una introducción y notas de Engels, apareció en 1888. (Otra traducción inglesa parece que se publicó en 1886.) En alemán, la edición de 1872 tenía un nuevo prólogo del autor, y las de 1883 y 1890 otros prólogos escritos sólo por Engels. Marx escribió un prólogo a la traducción rusa de 1882, que fue publicada en Suiza. Otra traducción inglesa, de Lily G. Aitken y Frank Budgen, fue publicada en Glasgow en 1919 por el Partido Laborista Socialista. En 1930 otra traducción, de Eden y Cedar Paul, apareció con la importante Historical Introduction de D. Riazonov, que primero se había publicado en ruso. En 1901 Charles Andler publicó una edición francesa anotada, que amplió más tarde. La mejor edición moderna está también en francés (1934). Contiene la Introducción Histórica de Riazonov, otra introducción —de Bracke— y los primeros borradores del Manifiesto redactados por Engels y otros y el único número que se publicó (septiembre de 1847) del Kommunistische Zeitschrift, que se había proyectado que fuese el órgano de la Liga de los Comunistas. Éste tiene avances importantes del Manifiesto. También contiene los estatutos de la Liga y “Las demandas del Partido Comunista en Alemania”, preparadas por Marx, Engels, Schapper, Moll, H. Bauer y W. Wolff para que circulasen en Alemania durante la Revolución de 1848.

También hay una edición inglesa publicada por el Partido Laborista en 1949, con una larga introducción de H. J. Laski, al cumplirse el centenario del Manifiesto.

[En español un texto muy accesible se halla en Obras escogidas de Marx y Engels, 2 vols., Moscú, 1951, y, entre las ediciones del FCE: Obras fundamentales, 4, Los grandes fundamentos II, 1ª ed., México, 1988.]

La “Alocución a la Liga de los Comunistas” de Marx, de 1850, los reproduce junto con el Manifiesto Émile Burns en su Manual del marxismo (1935).

CAPÍTULO XXII

La Crítica de la economía política de Marx, con el prólogo en que explica la evolución de su pensamiento, apareció por primera vez en Alemania en 1859. La introducción, sin terminar, que Marx tuvo la intención de incluir y de la cual prescindió luego, fue publicada por primera vez en la edición de Kautsky de 1907. Una traducción inglesa, con el prólogo y la introducción, apareció en los Estados Unidos en 1909. [Trad. del FCE: El capital. I. Crítica de la economía política, 4ª ed., México, 2014.] Mucho de lo que primero escribieron Marx y Engels se halla en los cuatro volúmenes de Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, editado por Frank Mehring (1902). Algunos de los primeros ensayos fueron traducidos al inglés —aunque con omisiones— por H. J. Stenning: Karl Marx: Selected Essays (1929). La Misère de la philosophie (1847) de Marx apareció por primera vez en francés y una traducción al inglés de Henry Quelch se publicó en 1900 [trad. del FCE: Los grandes fundamentos, II, Miseria de la filosofía…, 1ª ed., México, 1988]. Lohnarbeit und Kapital (Trabajo asalariado y capital) fue publicado por primera vez en la Neue Rheinische Zeitung en 1849 y traducido al inglés en distintas versiones, la primera de J. L. Joynes, Wage-Labour and Capital (1885) [trad. del FCE: Escritos económicos menores (“Introducción al trabajo asalariado y capital” y otros), 1ª ed., México, 1987].

Los importantes comentarios de Marx y Engels sobre las revoluciones de 1848 y sobre los acontecimientos que las siguieron se hallan en Die Klassenkampfe in Frankreich 1848-50 (Las luchas de clases en Francia, 1848-50), editado por Engels (1895) y traducido al inglés en 1924; Die achtzehnte Brumaire des Louis Napoleon (El dieciocho brumario de Luis Bonaparte, 1852; trad. inglesa de Daniel De León, 1898), y Revolution and Counter-Revolution in Germany (Revolución y contrarrevolución en Alemania, principalmente de Engels, escrita en inglés y reimpresa en 1896; otra edición, con documentos adicionales, apareció en 1933).

La Correspondencia completa de Marx y Engels fue editada por D. Riazonov y V. Adoratski; se halla en la edición de obras de Marx y Engels (1929-1931). Una selección fue traducida al inglés y editada por Done Torr (1934). Las cartas, hasta las de 1867, pueden encontrarse en francés traducidas por J. Molitor (1931). Los volúmenes primero y segundo comprenden el periodo que termina en 1853.

CAPÍTULO XXIII

La obra más importante de Mazzini es I Doveri dell'uomo (1840-1843), publicada en inglés como The Duties of Man en 1862 y más tarde en una antología suya (1891). Acerca de su vida y su pensamiento, véanse Bolton King, Life of Mazzini (1902); G. O. Griffith, Mazzini, Prophet of Modern Europe (1932), y V. Zanotti-Bianco, Mazzini (1925), en italiano.

Un buen libro de carácter general sobre las revoluciones de 1848 es el de G. Bourgin y M. Terrier titulado 1848 (1949). El de Félix Ponteil, 1848 (1947), es un estudio también útil y breve. Los dos están en francés. Acerca de Francia, véanse George Renard, La République de 1848 (1906) y su volumen complementario de Notes et références (1906). Véanse también H. A. L. Fisher, The Republican Tradition in Europe (1911), y el vol. XI de la Cambridge Modern History (1909). Otras obras han sido citadas en las bibliografías de capítulos anteriores.

CAPÍTULO XXIV

El libro general más útil acerca del socialismo cristiano inglés es Chistian Socialism, 1848-1854, de C. E. Raven (1920). Véanse también G. C. Binyon, The Christian Socialist Movement in England (1931); E. R. A. Seligman, Robert Owen and the Christian Socialists (1886); F. Maurice, Life of Frederick Denison Maurice (1884); H. Pitman, Memorial of E. V. Neale, publicado por la Unión Cooperativa (1894); Christian Social Reformers of the Nineteenth Century

(1927, ed. por Hugh Martin); A. V. Woodward, Christian Socialism in England (1903); Guy Kendall, Charles Kingsley and his Ideas (1947); Charles Kingsley, by his Wife (1877-1880); W. H. Brown, Charles Kingsley (1924), y J. J. Dent, John Malcolm Forbes Ludlow (folleto, 1921).

Politics for the People, editado por Ludlow y Maurice, se publicó en 1848; Tracts on Christian Socialism en 1850; Tracts by Christian Socialists en 1851; The Christian Socialist de 1850 a 1852; Transactions of the Co-operative League, de Neal, de 1851 a 1852; The Journal of Association en 1852, y la Co-operative Commercial Circular de Neale de 1852 a 1855.

ÍNDICE ANALÍTICO

academias, 56

acción, en relación con el pensamiento, 269-270, 309, 312

Advielle, Victoire, 34

África, influencia francesa en, 76

Agencia Cooperativa Central, 334

Agrarian Justice, 49

agricultura: en Fourier, 83; intensiva, 16, 83, 170; organización de la, 199; revolución en la, 22-23, 283

ahorro, 131, 342; véase también capital, inversión de

Albert l'Ouvrier (Alexandre Martin), 201

"aldeas de cooperación", véase cooperativismo

alemanes exiliados: en Londres, 250, 259-261, 263, 280, 351; en París, 250, 258, 260-261, 263, 270, 277, 280, 351

Alemania: furierismo en, 90; sansimonianos en 76, 78; socialismo en, 14, 186 (véase también socialismo alemán)

Alighieri, Dante, 227

Allen, William, 112, 117

Alton Locke, 333

anabaptistas, 22

anarco-comunismo, 156, 244, 339

anarco-sindicalismo, 156

anarquismo, 10, 21, 40 y ss., 134, 231-232, 239-240, 247, 249, 253, 276, 316

ancien regime, 23, 28-29, 251

Ancient Society, 281

Anecdota Philosophica, 297

antimilitarismo, 260

antinomias, 237

antropología, 281, 304, 306-307

aprendizaje infantil, 84, 121

Argelia, Enfantin en, 72

aristocracia, 253, 337, 340, 344

“armonismo”, 89

artesanal, producción, 82, 240, 243, 257, 342

artistas bajo el socialismo, 60, 62-63

Asociación Internacional de Trabajadores (Primera Internacional), 10, 183, 195, 249, 261, 275-276, 289-290

Asociación Irlandesa Católica, 216

Asociación Nacional (Lovett), 174

Asociación Nacional de la Carta, 174 y ss., 181-183

Asociación Nacional de Oficios Unidos, 146, 155

Asociación Obrera de Londres, 157, 166, 169, 174

Asociación para el Orden y la Libertad Cristianos, 338

Asociación para la Reforma Parlamentaria y Financiera, 177

asociación y asociacionismo, 42, 66, 89, 195, 197-198, 206-208, 219, 221, 226-229, 233-234, 236, 239-242, 278, 316, 318-320, 330-333, 337, 341, 349

Asociaciones Obreras (Ludlow), 331 y ss.

ateísmo, 36n

Atelier, L’, 207

Atlas Works, 335

“atracción”, ley de, 87

Attwood, Mathias, 136

Attwood, Thomas, 136, 166, 169, 171, 174

Austria-Hungría, 322-324

autocracia, 108, 264, 317, 324

autogobiernos locales, 43; véase también centralización

autoritarismo, 237, 246, 279; véase también totalitarismo

Avenir, L’, 220-221

Baader, Franz von, 257

Babeuf, Gracchus, 17, 19, 25-27, 31-32, 34-39, 53, 66, 168-169, 181, 187, 192, 250, 259, 293, 344, 346

babuvismo, 19, 33; véase también Babeuf

Bacon, Francis, 55

Baden, 323

Bakunin, Mijaíl, 9, 280, 298, 353n

banca, 16, 59, 63-64, 69, 78, 133, 136-137, 160, 164-165, 175, 198-199, 241-242, 291; véase también crédito bancario gratuito

Banco de Inglaterra, 137

bancos obreros, 260; véanse también banca y crédito

Barbès, Armand, 187-190, 196, 321

Barmby, John Goodwyn, 20

Bastiat, Frédéric, 194

Bastilla, toma de la, 23

“Bastillas”, 170

Bauer, Bruno, 250, 266, 270-272, 274, 297

Bauer, Edgar, 250, 263, 271-272

Bauer, Heinrich, 250, 261, 271-272

Baviera, 323

Bazar Cooperativo, 334

Bazard, Madame, 71

Bazard, Saint-Amand, 54, 68-71, 77, 95, 206, 210

Beales, Hugh Lancelot, 11

Beer, Max, 52, 133

Belfort Bax, Ernest, 34

Bélgica, 76, 191, 324, 338; véase también Bruselas

Belinski, Visarión, 9

Bell, Andrew, 111

Bellers, John, 22

Belloc, Hilaire, 218

Benbow, William, 153, 184

beneficencia, leyes de, 103, 113, 122, 125, 146, 169-170, 172-173, 182

Bentham, Jeremy, 112, 137, 224, 315

benthamismo, 315; véase también utilitarismo

Berlín, 323

Berlin, Isaiah, 10

Besanzón, 81, 230

Bestor, Arthur Eugene, 92, 118, 123

Birkbeck, George, 135

Birkbeck College, 135

Birmingham, 253; reformadores de, 136, 166-168, 171, 174

Blanc, Louis, 79, 93, 180, 185, 196-203, 205-209, 227, 231-233, 235, 239-240, 244, 250, 255, 264, 278, 294, 321-322, 328, 330, 346-347, 353-354

Blanqui, Jérôme, 17

Blanqui, Louis Auguste, 9, 169, 186-196, 201, 250, 258-261, 264-265, 321, 344, 346, 352-353

Blanqui, Madame, 186

blanquismo, 186 y ss., 239, 258, 265, 278, 368-369; véase también Blanqui, L. A.

Blithedale Romance, 92

Bradlaugh, Charles, 155

Bray, John Francis, 133, 142, 155, 157-165, 216, 250

Brisbane, Albert, 92-93

Brissot, Jean-Pierre, 30

Bristol, 173

“Broad” Churchmen, 329

Brook Farm, 92

Bruselas, 250, 259-263, 298, 302, 351

Buchez, Philippe-Joseph-Benjamin, 78, 95, 203, 206-209, 233, 250, 328, 330, 345, 349

Buonarroti, Miguel Ángel, 34

Buonarroti, Phillippe-Michel, 34, 168, 181, 192

Burdeos, 192

burguesía, 245, 264-265, 274, 278-279, 281 y ss., 298, 301, 304, 312, 324-326, 340, 343-344

Burke, Edmund, 48

Caballeros del Trabajo, 165

Cabet, Étienne, 19-21, 95-99, 119, 192, 195, 225, 230n, 235, 239, 250, 258-259, 264, 274, 345-346, 351, 354

cahiers en la Revolución francesa, 26

Campanella, Tommaso, 22

campesinos, 18, 26, 30, 102, 104, 170, 199, 234, 236, 240, 242, 246, 252, 283-284, 301; como propietarios, 170

canales, 16, 54, 71, 183, 342; véanse también Panamá y Suez

capital, El, 127, 262, 272

capital: acumulación del, 209, 285-286; concentración del, 209, 222, 225, 289-290; difusión del, 222 (véanse también distribución del ingreso y distributivismo); dividendos del, 18, 85, 112, 121, 136, 138-139, 164-165, 200, 241 (véase también utilidad); como factor de la producción, 127-128, 132; inversión de, 64, 104, 131, 342; como trabajo acumulado, 131, 139

capitalismo: comercial, 105, 184, 344-345; desarrollo del, 33, 101 y ss., 128 y ss., 184, 281 y ss., 287, 294, 340, 344-345 (véanse también burguesía, crisis comerciales y Revolución industrial); en la Gran Bretaña, 287

carácter, formación del, 110-111, 114, 120-122, 125, 161, 305

carbonarios, 68, 95, 98, 186, 206, 320

Carlile, Richard, 51, 66-67, 212

Carlomagno, 54

Carlos Alberto del Piamonte, 322

Carlyle, Thomas, 207, 257

cartesianismo, 220; véase también Descartes

cartismo, 34, 136, 157, 159, 166 y ss., 214, 216, 287-289, 294, 324, 326, 328, 330-331, 343, 350-351, 366-367; “medidas ulteriores” del, 176; plan agrícola del, 171, 174, 176, 179, 181-182, 326

Cartwright, John, 38

castigo del delito, 43

Cato Street, conspiración de, 39-40

catolicismo, 74, 206-207, 219 y ss., 227, 246

católico, movimiento social, 338; véase también socialismo cristiano

católicos británicos, emancipación de los, 124

“cavadores”, 22, 38

Cavaignac, Godefroy, 187

Cavaignac, Louis-Eugène, 202, 231-232

centralización y localismo, 75, 234, 244, 253, 291, 341, 346-348; véase también autogobiernos locales

cereales, leyes de, 173-174, 345

Chamberlen, Peter, 22

Chappuis, Jean-Claude, 31

charbonnerie (liga), 95

Chateaubriand, François-René de, 220

Chazal, André, 213

Cheap Clothes and Nasty, 333

checa, rebelión (1848), 323

Chernishevski, Nikolái, 9

Chesterton, Gilbert Keith, 218

Chevalier, Michel, 73-75, 95

China, 308

Christian Socialist, The, 333

ciencia, desarrollo de la, 55-56, 64-65, 223-224; centros para su promoción, 155

“civilización”, influencia de la, 51-52, 246

clases sociales: diferenciación bajo el capitalismo, 290; estructura y lucha de, 17 y ss., 27, 60, 63-64, 73, 150, 152, 158 y ss., 171, 174, 178 y ss., 193, 197, 204, 209, 229, 255, 277, 281 y ss., 293-295, 300, 305 y ss., 312 y ss., 316, 319, 331, 345, 351

Club de la Revolución, 189

clubes revolucionarios, 19, 26, 188, 190-191, 251, 293, 321, 344

Cooperative Magazine, 13, 125

Cooperator, The, 125

Cobbett, William, 40, 51, 113, 136, 169, 182

Cobden, tratado de (1860), 73

colectivismo, 211, 238; véanse también socialización y socialismo de Estado

Colegio Obrero de Londres, 336

Coleridge, Samuel Taylor, 44, 142, 329

coligaciones, leyes contra las, 144-145, 222

Colins, Jean Hippolyte, 10

Colledges of Industry, 22

Colonia, 298

colonias interiores, 154, 179, 182, 319-320

Combe, Abram, 118

Comisión del Luxemburgo, 93, 201-203, 209, 328, 349

Common Sense (Paine), 47

Commune Révolutionnaire, La, 192

compagnonnage, 214, 370

competencia bajo el capitalismo, 243, 282, 340; véase también laissez faire

Comte, Auguste, 65, 79, 245, 311

Comuna de París, véase París

comunidades: creadores de, 15-16, 18, 31, 107 y ss., 118 y ss., 154 y ss., 216; en los EUA, 118-119; véanse también por sus nombres

comunismo: agrario, 21; anarquista (véase anarco-comunismo); blanquista, 189 (véanse también Blanqui y blanquismo); icariano (véanse Cabet, Icaria e icarianos); marxista, 351 (véanse también Manifiesto comunista y marxismo); moderno, 292, 339; origen del nombre, 19-20; primitivo, 281; utópico, 30, 41, 97, 192, 195, 225, 235, 239, 259-260, 265, 274, 278, 291, 345-346, 349

concepción materialista de la historia, 20, 66, 79, 210, 229, 246, 263, 270 y ss., 296, 302 y ss., 312, 314-315, 343, 352

Condorcet, marqués de, 21, 55, 57, 62, 197, 251

confiscación, 291

consejos obreros, 295

conservadurismo, 338, 340

Conservateur, Le, 220

Considérant, Victor-Prosper, 92-93

Conspiración de los Iguales, 19, 27, 31 y ss., 293, 357; véase también Babeuf

contabilidad, Proudhon y la, 236-237

contradicciones económicas, 237, 277, 282, 285-286, 290; en el sentido de Proudhon, 237-238, 247-248, 277

contratación, libertad de, 51, 219, 226-227, 235, 239, 244, 319, 342

contrato social, El, 21, 28, 239, 246

Cooper, Walter, 335

cooperativismo, 17, 53, 87, 107, 110, 124 y ss., 145 y ss., 159-160, 164, 166, 173, 206, 219, 233, 249, 253, 278, 328 y ss., 345, 353; "aldeas de cooperación", 18, 90, 113, 116-117, 140, 146, 153-154; en Escocia, 125; internacional, 338; véanse también Bazar Cooperativo, cooperativistas y Liga Cooperativa

cooperativistas: congresos, 147-148, 153; producción, 79, 99, 139 y ss., 155-156, 182, 193, 199-200, 202 y ss., 207-208, 214, 305, 319-320, 330 y ss., 349; tiendas, 148

corporaciones, 36, 69, 255-256, 341

Cracovia, 323

crédito, 222, 236; bancario gratuito, 164-165, 219, 236, 241-242

crisis comerciales, 103-104, 130, 198, 282, 286, 289, 319

Crisis, The (Owen), 150

Crisis, The (Paine), 47

cristianismo y socialismo, 55, 57, 61, 98-99, 110, 206-207, 210, 218 y ss., 260, 326 y ss.; véanse también católico, movimiento social, Iglesia y socialismo cristiano

Crítica de la economía política, 262, 297, 301-304, 374

Critique sociale, La, 193

D’Alembert, Jean le Rond, 55-56

Dalton, John, 109

Dana, Charles, 92

Darthé, Augustin Alexandre, 36

deberes del individuo, 318, 320

“década del hambre”, 172, 175-176, 183-184, 287, 289, 327

Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, 26

deísmo, 64-65

democracia: en Hegel, 267; industrial, 199, 204, 342, 347; en Marx, 291; en Maurice, 329, 337; en Mazzini, 317-318; rebelión contra la, 247; véase también gobierno representativo

democratacristianos, 339

Demócratas Fraternales, 178, 180-181, 263

Democratic Review, 180

depreciación, 139

derechos: económicos, 48, 67; del hombre, 47 y ss., 341; en Mazzini, 317-318; naturales, 47-48; véanse también minorías y trabajo, derecho al

Descartes, René, 55, 62

desempleo, 22, 33, 50, 100, 113-114, 137, 201, 321

“Despido de Derby”, 150

determinismo, 44, 66, 210, 238, 246, 309 y ss., 313

deuda nacional, 136, 182

Deutsche Jahrbücher, 297

Deutsche-franzözische Jahrbücher, 262, 298, 302

dialéctica, 237, 245, 248, 266, 311-312

“días de junio”, 187, 190, 321

dictadura del proletariado; véase proletariado

Diderot, Denis, 21, 56, 251

dieciocho brumario de Luis Bonaparte, El, 315

dinero, relaciones de, 281, 330

Directorio (Francia), 32, 35, 232

distribución del ingreso, 49, 102-103, 126, 130, 137-139, 205, 346, 348

distributivismo, 218

“dividendos sobre la compra”, 148

divorcio, 213

Doherty, Hugh, 90-91

Doherty, John, 146, 149, 152

Dolléans, Édouard, 249

Dorchester, trabajadores de, 151, 153, 166

Doveri dell’uomo, I, 375

Eccarius, Johann Georg, 259, 261

École Polytechnique, 72, 80

economía: pequeñoburguesa, 100 y ss., 137; planificada, 53, 59, 63-64, 66, 69, 75-76, 78-80, 97, 137, 197-198, 257, 340, 348

Economist, The: de Mudie (1821), 141; de Wilson (1843), 135

economistas antirricardianos, 100, 130 y ss., 157 y ss., 211, 281 y ss., 350, 362-365; véanse también por sus nombres y Ricardo, David

Edad Media, 57, 61; véase también Iglesia en la Edad Media

Edad Oscura, 57

Edmonds, Thomas Rowe, 141

educación, 17, 37, 45, 49, 60, 78, 84, 91, 98, 111-112, 115, 121 y ss., 182-183, 189, 192, 215, 217, 227-228, 292, 320, 326, 336-337, 347, 350; de la clase obrera, 337; vocacional, 121-122

Effects of Civilisation, The, 51

Efrahem (zapatero), 260

Egipto, sansimonianos en, 72

egoísmo, 59, 142, 221, 224, 228-229, 271-272, 273-276, 315, 318, 320; véase también interés personal

ejércitos industriales, 291

Eliot, George, 299

Emerson, Ralph Waldo, 92

empresa: por acciones, 159 y ss., 233, 336; “revolución” de la, 73, 78

empresarios, 132; véase también capitalismo

emulación, entre los socialistas, 347

enciclopedismo, 56, 64, 77

Encyclopédie nouvelle, 77

Enfantin, Barthélemy-Prosper, 18, 54, 68, 70-74, 77-78, 81, 206, 245, 250

Engels, Friedrich, 9, 17, 20, 100, 252, 259, 261-266, 270, 273, 276-281, 287, 290, 296-298, 300-302, 307-308, 312, 314

Ephrata, 119

esclavitud, 181, 222-223, 228; de los asalariados, 181, 228, 319

España, 54, 86

Esparta, 21, 31

Espartaco, 223

espiritismo de Saint-Simon, 107

Estado: anarco-comunistas y el, 339; desaparición del, 193, 292; de bienestar, 48-49, 301, 354; distintos enfoques del, 341; gradualista, 291-292; en Hegel, 266-267, 302; en Marx, 285, 302 y ss., 313-314; en Proudhon, 232 y ss., 242-243; véase también socialismo de Estado

Eudes, Émile, 192

Européen, L', 206-207

explotación, 51-52, 59, 73, 98, 158, 164, 198, 350; sistema de, 184, 330; véase también valor basado en el trabajo

fabianos, 10

falansterios, 31, 85 y ss., 93, 121; véase también furierismo

familia: como base de la sociedad, 97, 225, 234-235, 240, 246, 342; y los sansimonianos, 76-77

familisterio de Guise, 88

fascismo, 247; véase también nazismo

fatalismo, 310

Federación Democrática, 183

federación europea, 58, 64, 206, 211, 277

Federico Guillermo IV, 338

Fellenberg, Philipp Emanuel von, 115

Fénelon, François, 29

ferrocarriles: desarrollo de los, 69, 71-72; nacionalización de los, 197, 319-320

feudalismo, 28, 30, 58, 102, 257, 282, 304, 324, 341; véase también socialismo feudal

Feuerbach, Ludwig, 250, 258, 264, 268, 270, 272-273, 277, 293, 298-300, 306, 308, 310-311

Fichte, Johann Gottlieb, 250, 252, 254-256, 266, 273, 293, 297, 318

Fielden, John, 149, 169

Filosofía de la miseria, 237, 270

finanzas, dirección de las, 60; véanse también banca y crédito

Finch, John, 335

fisicismo, 64

Flourens, Gustave, 191

“fondo nacional” (Mazzini), 320

Fourier, François-Marie-Charles, 15-18, 21, 31, 53-54, 80-81, 83-93, 95, 97-98,

107, 111, 119-122, 156, 164, 169, 170, 200, 208, 233, 239, 250, 294, 332, 349, 354

Fráncfort, Asamblea de, 323

Francia: en 1870 , 251-252; Constitución de 1793 , 27, 35; nacionalismo en, 317; nobleza en, 59-60; véanse también Directorio, París, Restauración y Revolución francesa

Francisco José, emperador, 323

Friendly Societies, 336

fuerzas productivas, 79, 285, 287, 291, 303 y ss., 311 y ss., 352

Fuller, Margaret, 92, 212

“funcional”, principio, 77

furierismo, 15-16, 21, 80 y ss., 156, 197-198, 200, 203-204, 218, 224, 240-241, 294, 345 y ss., 360-361; en Alemania, 90; en América, 89-90, 361; en la Gran Bretaña, 90-91, 332, 350; véase también Fourier

“garanteísmo”, 88-89

Garibaldi, Giuseppe, 322

Gast, John, 146, 149

Gauguin, Paul, 212

Génova, 345

German-French Yearbooks, 262, 298, 302

Gerrald, Joseph, 50

Ginebra, 100

girondinos, 27, 186, 196, 251

Glasgow, 168

Globe, Le, 13, 74-75, 186

gobierno: representativo, 47, 214, 229, 233, 239, 244, 341, 353 (véase también democracia); teoría del, 162-163, 200-201, 341; véanse también anarquismo y Estado gradualista

Godin, Jean-Baptiste André, 88

Godwin, William, 38, 40-47, 49, 51, 53, 81, 108-109, 249-250, 269

Goldsmid, Isaac, 115

golpe de Estado (1851), 322

Gran Alianza Nacional de Sindicatos Obreros, 99, 115, 149-150, 287

Grand National Holiday ("gran vacación nacional"), 153, 172

"gravitación" social, 58

Gray, John, 135-137, 160-161, 250

Greeley, Horace, 92

gremios, 257; socialismo de, 255

Grün, Karl Theodor Ferdinand, 237, 261, 263, 266, 270, 277, 293

Guerra Civil británica, 62

Guerra de Independencia estadunidense, 38, 47, 54

Guerra Franco-Prusiana, 191

guerras napoleónicas, 15, 22, 100, 113, 136, 182

Hall, Charles, 38, 51-52, 133, 250

Hallische Jahrbücher, 297

Hampden in the Nineteenth Century, 141

Hardy, Thomas, 50

Harmony Hall, véase Queenwood

Harney, George Julian, 168, 177-180, 185, 280

Hartwell, Robert, 166-167

Hawthorne, Nathaniel, 92

Haynau, Julius Jacob von, 322

Hegel, G. W. Friedrich, 237, 248, 252, 254, 256, 266-268, 271, 273, 297, 300, 302, 309, 311-312, 317

hegelianismo, 237, 248, 254, 256, 258-260, 263, 266 y ss., 293, 297 y ss., 302, 308-309, 311-312, 340; véanse también Hegel y “jóvenes hegelianos”

Heine, Heinrich, 252, 298

Hellas, 44

Helvétius, Claude-Adrien, 46, 109, 251

herencia, 18, 36, 49, 67, 69, 71, 75, 77-79, 81, 98, 199, 225, 234, 242, 291, 342, 348

héroe, como autor de la historia, 226

Herwegh, Georg, 298

Herzen, Aleksandr, 9, 252

Hess, Moses, 250, 266, 270, 272-278, 298, 302

Hetherington, Henry, 125, 153, 166, 168

Hinds, William Alfred, 118

historia, filosofía de la, 56 y ss., 62, 162-163, 206-207, 210, 277; véase también concepción materialista de la historia

Hitler, Adolf, 339

Hobbes, Thomas, 268

Hodgskin, Thomas, 52, 133-135, 139, 141, 145, 158, 161-162, 250

Holanda, 324

Holbach, barón de, 251, 268

Holyoake, George Jacob, 155-156

Huber, Victor Aimé, 338

huelga general, 153, 172

Hughes, Thomas, 331, 334, 336-337

Hugo, Victor, 15, 178

Hume, Joseph, 144, 166, 177

Hungría, 323-324

Hunt, Henry, 40

Hyndman, Henry Mayers, 183

Icaria, 96, 354

icarianos, 21, 95 y ss., 218, 225, 345, 347, 351, 361-362; véanse también Cabet y comunismo utópico

idealismo, 252, 254, 256, 266 y ss., 293, 297, 299, 302, 308-310, 318, 320, 343

ideología alemana, La, 252, 263, 270-271, 278, 372

Iglesia: alta (High Church), 328-329; baja (Low Church), 328-329; en la Edad Media, 57, 61, 70, 223; y el Estado, 220 y ss., 245-246, 271; en Francia (1789), 28-29; en la Gran Bretaña, 328-329

igualdad, 29-32, 41, 46, 85-86, 161, 163-164, 199, 206, 222, 224, 226, 228, 235, 244, 259, 320, 342, 346-347, 351

impuestos, 31, 38, 47, 49, 85, 98, 113, 170, 182, 291, 320, 342, 348; véase también propiedad, impuestos a la

India, 308

individualismo, 16, 77; véanse también egoísmo, interés personal y laissez faire

industria: dirección de la, 69 (véanse también democracia industrial y socialización); desarrollo de la, 253, 281 y ss., 300; véanse también capitalismo y Revolución industrial

industriales, clases (les industriels), 18, 53, 59-60, 62-65, 69, 74-76, 79, 149, 233, 252, 347

ingeniería, obras de, 16, 69, 71-72; véase también canales

intelectuales, papel de los, 246, 259, 286

intelectualismo, 46

interés personal, 271, 274; véase también egoísmo

interés, teoría del, 128, 132; véase también capital, dividendos del

internacional obrera, véase Asociación Internacional de Trabajadores; proyecto de, 214 y ss.

internacionalismo, 60, 64, 169, 177-178, 180, 197, 221, 229, 260, 276, 280, 295

Irlanda, véase nacionalismo irlandés

irracionalismo, 247

Islas del Canal, 178

Israel, 276

Italia, 317; Sismondi en, 100-101, 105

jacobinos, 19, 27-28, 31-35, 251

Janus, 338

Jelăcić, Josip, 323

jesuitas, 348

Jones, Ernest, 177-180, 182-183, 185, 188-189, 345

Jones, Lloyd, 181, 332-333, 337

jornada de ocho horas, 149

Journal of Association, The, 333

“Joven Europa”, 317

“joven Inglaterra”, 340

“Joven Italia”, 317

“jóvenes hegelianos”, 250, 259-260, 263-264, 266 y ss., 293, 297 y ss.

judía, cuestión, 276

jurisprudencia, y Marx, 297

justicia, en Proudhon, 231, 235, 245, 247-248

Kant, Immanuel, 248, 251, 254, 256, 266, 318

Kats, Jacob, 10

Kennington Common, manifestación de, 326

Ketteler, Wilhelm Emmanuel von, 10, 338

Keyser, Napoléon de, 10

King, William, 125, 146, 148

Kingsley, Charles, 208, 327, 330, 333, 338

Köppen, Karl Friedrich, 297

Kossuth, Louis, 321, 323

Kropotkin, Piotr, 91, 339

La Mettrie, Julien Offray de, 251, 268

labadistas, 119

Labour Defended, 133-134

Labour Rewarded, 139-140

Labour's Wrongs and Labour's Remedies, 142, 155, 157 y ss.

Lacordaire, Jean-Baptiste Henri, 220

laicismo, 246

laissez faire, 16, 74, 76, 101, 110, 135, 142-143, 201, 327, 330, 332, 339-340

Lamartine, Alphonse de, 201

Lamennais, Hugues-Félicité-Robert de, 99, 208, 218-223, 226-229, 250, 319-

320, 328

Lancashire, 169

Lancaster, Joseph, 111

Lassalle, Ferdinand, 10, 198, 275

latifundismo, 236

Ledru-Rollin, Alexandre-Auguste, 294, 321-322

Lee, Mother Ann, 119

Leeds, 155, 157, 160, 216, 253, 327

Leeds Times, 157

Lees, F. R., 160

Leibniz, Gottfried Wilhelm, 251

lenguaje, desarrollo del, 248

Lenin, Vladimir Ilich, 193, 339

Leroux, Pierre, 13-14, 54, 70, 74, 76-77, 95, 186, 250

Lesseps, Ferdinand de, 72

Ley de las Diez Horas, 283, 287

Ley de Reforma: de 1832 , 123, 140, 147, 167, 172, 343; de 1867 , 178, 344

Ley de Sociedades Industriales y Previsión, 335-336

leyes de fábricas, 107, 111, 158, 169, 172, 283, 287

liberalismo en Alemania, 257

libertad: de expresión, 43-45, 98; en Lamennais, 228-229; de pensamiento, 167;

en Proudhon, 230-231, 244-245; religiosa, 220; en los sansimonianos, 75; véanse también secularismo y owenismo

libre comercio, 301; véase también laissez faire

Licurgo, 31

líderes obreros, en Proudhon, 245

Liga contra la Ley de Cereales, 173-175

Liga Cooperativa, 334

Liga de la Emancipación, 260

Liga de los Comunistas, 9, 20, 261, 263, 265, 279-280, 293, 295-296, 298, 351-352

Liga de los Desterrados, 260

Liga de los Justos, 260-262, 295

Liga Estadunidense para la Reforma Obrera, 165

Liga Nacional de Reforma (O'Brien), 177, 180 y ss.

Liga Nacional Racional, 183

Liga Universal de Comunistas Revolucionarios, 180

Livre nouveau, Le, 71

Locke, John, 62, 116, 127

lógica: aristotélica, 311-312; hegeliana, véase dialéctica

Lombardía, 322

London Corresponding Society, 38-39, 50

London Democratic Association, 168-169

London Mechanics’ Institute, 135

Londres, exiliados alemanes en, véase alemanes

Lovett, William, 125, 146, 157, 166, 168-169, 171, 174

luchas de clases en Francia, Las, 315

Ludlow, John Malcolm Forbes, 208, 328-332, 334, 336-337

Luis Felipe de Francia, 74, 76, 186, 227, 321

Luis XVIII, 50

lujo, 25, 29, 41, 51

Lumpenproletariat, 284

Lutero, Martín, 57, 62

Lyon, 253, 324, 350

Mably, Gabriel Bonnot de, 21, 29-30, 32, 97

Macdonald, Alexander, 288

Maclure, William, 118, 120, 123

Malthus, Thomas Robert, 102-103, 126, 129-130

Manchester, 168, 253, 298; Escuela de, 143, 327

Manifiesto comunista, 9, 17, 20, 100, 177, 179, 181, 223, 263-265, 270, 273, 277-279, 280 y ss., 297, 301, 304, 316, 340, 344n, 345, 353, 373-374

Manifiesto de los iguales, 35-36

“mano invisible”, 340

manufacturas “domésticas”, 52

máquinas: de vapor, 23; destrucción de las, 283

Maréchal, Sylvain, 36

Margarot, Maurice, 50

Marsella, 253

Martin, Alexandre, véase Albert l’Ouvrier

Marx, Karl, 9, 17, 20, 52, 66, 78-79, 100, 103-105, 116, 127, 137, 157-159, 162-163, 177-180, 183, 185, 192-195, 197, 201, 204, 209-211, 229, 237-238, 243, 246, 248, 250, 252-254, 259, 261-281, 285, 287-290, 292-294, 296-302, 304-315, 319-320, 324-326, 340, 343-345, 351-354

marxismo, 10, 156, 178 y ss., 186, 193 y ss., 197, 204, 209-210, 244-245, 253-254, 259, 263-265, 280 y ss., 297 y ss., 351, 373-375; véanse también Marx y Engels

materialismo, 223-224, 266 y ss., 293, 299-300, 306 y ss., 314, 320; véase también concepción materialista de la historia

materias primas, abasto de, 281-282, 285

matrimonio, 71, 77, 121, 216, 234; véase también divorcio

Maurice, Frederick Denison, 142, 208, 327-332, 334, 336-337

Mayhew, Henry, 333

Mazzini, Giuseppe, 316-320, 322, 345

mecanización, 42, 80, 129, 282, 287, 327; véase también trabajo, organización del

Ménilmontant, 71

mente y cuerpo, 299, 308

mercado: ampliación del, 281-282, 289; exterior, 105

Mère, La, 70-71, 212

Meslier, Jean, 21

Métayers, 102

Metternich, Klemens von, 323

Milán, 345

milicia, como factor de la historia, 306

militarismo, 53, 57

Mill, John Stuart, 346-350

"mínimo nacional", 256; véase también salario mínimo

minoría consciente, doctrina de la, 193

minorías, derechos de las, 104-105

Mirari vos, 220

"miseria creciente", teoría de la, 286-287, 289-290, 327

Miseria de la filosofía, 157 y ss., 237, 270, 298

Moll, Joseph, 259, 261, 263

monarquía, 220, 301, 317, 337, 340-341

monasticismo, 22

monetaria, reforma, 136, 168, 236; véanse también banca y crédito

monismo, 238, 309

monopolio, 30, 101, 128, 131-134, 139-140, 341

Montalembert, Charles de, 220

Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, 251, 305

Morelly, Étienne-Gabriel, 21, 30

mores, 304

Morgan, John Minter, 51-52, 141, 250

Morgan, Lewis, 281

Morning Chronicle, 333

Morning Star, The, 91

Moro, Tomás, 22, 96-97, 99, 142

Morris, William, 34, 91

Morrison, James, 150, 152, 184

Mudie, George, 42, 141-142, 146

Muir de Huntershill, Thomas, 50

mujer, situación de la, véanse sexos, igualdad de los y trabajo femenino; en Proudhon, 246

Musto, John, 335

mutualismo, 89, 235, 242, 336-337; véase también Proudhon

nacionalismo, 254, 256-257, 276, 316 y ss., 324; irlandés, 50, 317, 324, 326

nacionalización, véase socialización

Napoleón III, 72, 190-191, 195, 227, 332

Napoleón Bonaparte, 36-37, 51, 53, 55-56, 58, 60, 62, 95, 186, 191, 220, 251, 254, 257, 344

Nápoles, 95, 322

National, Le, 207

naturaleza, culto a la, 246

naturaleza humana: en Fourier, 84 y ss., 91, 93; en Owen, 109-110, 114, 121, 161, 305

Nauvoo, 96

nazismo, 257, 339

Neale, Edward Vansittart, 208, 331-335, 337

New Harmony, 107-108, 118, 122-123, 354

New Lanark, 107-108, 112, 116-117, 121

New Moral World, 20, 117

New View of Society, 110-111

New York Tribune, 92

Newport, levantamiento de, 174

Newton, Isaac, 58, 62, 87

Ni Dieu ni maître, 192

niños: abolición del trabajo de los, 292; su tendencia a formar grupos, 83

“niveladores”, 22

Nordhoff, Charles, 118

Northern Star, The, 157, 170, 180

Nottingham, 173, 176, 180

Nouveau Christianisme, Le, 61, 64-65, 68, 74, 76, 223, 245

Nouvelle Encyclopédie, 14

Novara, 322

Noyes, John Humphrey, 118

Nueva España, 54

O'Brian, William Smith, 326

O'Brien, James Bronterre, 34, 137, 168-169, 175, 177, 180-183, 185

O'Connell, Daniel, 170, 216

O'Connor, Feargus, 157, 168, 170-171, 174-177, 180-182, 185, 326

Oastler, Richard, 169

obras públicas, 60, 69, 71

Ogilvie, William, 39

oligarquía, 18; véase también aristocracia

Operative, The, 168

Orbiston, 118, 141

Organisation du travail, 196 y ss., 227, 232-233, 235-236, 328, 330

Owen, Robert, 13, 15, 17-18, 22, 46, 51, 53, 81, 89-91, 96, 99-100, 103, 107-127, 136-142, 144, 146-155, 160-161, 164, 168-171, 180, 183-185, 208, 211, 233, 241, 250, 252, 273-274, 294, 305, 329, 354

owenismo, 13, 15 y ss., 21, 46, 52, 90-91, 96, 99, 107 y ss., 141-142, 144 y ss.,

158 y ss., 168, 170-171, 218, 224, 294, 329, 331-333, 335, 337, 345 y ss., 362-365; véase también Owen

pacifismo, 211

Padres Peregrinos, 120

Paine, Thomas, 38-40, 46-49, 51, 53, 136, 218, 250, 354

“palacios” de los trabajadores (Tristán), 214-215

Palatinado, 323

Panamá, canal de, 69

pantisocracia, 44

papado, 317

Paraguay, 348

Pareto, Wilfredo, 247

París, 32, 191, 237, 250-253, 322, 324, 328, 344, 350; alemanes exiliados en, véase alemanes; Comuna de, 10, 191-192, 195-196; Guardia Nacional de, 191; levantamientos: de 1832 , 187; de 1839 , 187-188; de 1848 , véase Revolución francesa de 1848

Paroles d’un croyant, 99, 221 y ss., 227

“Parson Lot”, 330; véase también Kingsley

partido comunista, papel del, 290-293

“partido del orden”, 341, 344

Partido Democrático, 341

Partido Laborista (británico), 204, 339

Partido Laborista Independiente, 10, 183

Partido Revolucionario Socialista (Francia), 192

Partido Socialista Francés, 182, 339

Patrie en danger, La, 191

patrón oro, 133, 136, 165, 236

pauperismo, 285; véase también beneficencia

Pecqueur, Constantin, 206, 208-211, 346

Peel, Robert (el Viejo), 107, 111, 345

pequeña burguesía, 245, 279, 283-284, 286, 288, 295, 324-325, 343-344

“Pequeña Carta”, 177

Perdiguier, Agricol, 214

Pereire, Émile, 19, 73

Pereire, Isaac, 19, 73

perfectibilidad, 40, 62

periódicos, Cabet y los, 97-98

Perú, 212-213

Pestalozzi, Johann Heinrich, 115

Phalansthère, Le, 92

phalanx estadunidense, 92

Piamonte, 322

Pioneer, The, 150, 184

Pioneros de Rochdale, 107, 148, 155, 161, 204, 327, 336

Place, Francis, 22, 52, 135, 144, 166

Plamenatz, John, 10

Platón, 21, 308

plebiscito, 239

pleno empleo, 69, 79, 98, 137, 198-200

pluralismo, 238

plusvalía, 52, 133, 138; véase también valor basado en el trabajo

Plutarco, 21

población, problemas de, 102-105, 129, 347

poder, concepto de, 351-352

Podmore, Frank, 123

policía, Blanqui como espía de la, 188

política, desconfianza en la, 15, 67, 74, 78, 97, 189

política exterior, y los sansimonianos, 76

Political Justice, 40 y ss., 45 y ss., 108-109

Politics for the People, 330

Polonia, 190, 263

Poor Man's Guardian, 153, 166, 168

Populaire, Le, 96

Popular Political Economy, 133, 135

positivismo, 65, 79; véase también Comte

Postgate, Raymond, 11

praxis, 312; véase también acción, en relación con el pensamiento

prehistoria, 304

Price, Richard, 38

Priestley, Joseph, 38

Primera Internacional, véase Asociación Internacional de Trabajadores

primogenitura, 104

privilegios, 18, 26, 28, 30-31, 34, 59, 63, 127, 284-285, 340-341

producción, aumento de la, 41, 101, 115-116, 130, 162, 170, 200, 320, 342

proletariado, 17, 19, 26, 32-34, 105, 245, 257, 264, 275, 278 y ss., 294-295, 310, 312, 324-325, 343-345, 351-353; armado, 295; dictadura del, 32, 34-35, 180, 189-190, 192 y ss., 285, 291-293, 339, 351 y ss.

Prometheus Unbound, 44

propiedad, 17, 21, 27-28, 31, 35, 38, 43, 48-49, 52, 63-64, 66, 75, 81, 130-131, 135-136, 162, 225-226, 277-278, 282, 284, 303, 305, 313, 320, 348, 350; difusión de la, 102, 225 (véase también distributivismo); impuestos a la, 18, 49; "ley natural" de la, 134; en Proudhon, 231, 234, 238, 240, 242; y el riesgo, 131; véase también herencia

proteccionismo, 257, 301

Proudhon, Pierre-Joseph, 9, 157, 164, 193, 195, 211, 218-219, 228-250, 261, 270, 277, 298, 346

Prusia, 190, 258, 266, 323

psicología, y el "hombre económico", 307

puritanismo, 22, 41

Queenwood, 107, 154-155

racionalismo, 40, 107 y ss.

radicalismo británico, 38, 40, 50

rappites, 107-108, 118-119

Ravenstone, Percy, 250

reacción romántico-conservadora, 220

reciprocidad, 231, 234-236, 247

Red Republican, 180

Redemption of Labour, 155, 160, 216

reforma: agraria, 39, 250, 357 (véase también tierra); parlamentaria, 50, 124, 127, 145-146, 153, 166-169, 172 y ss. (véase también Ley de Reforma); penal, 183

réformistes, 294

reintegración de la agricultura y la industria, 292

religión: fuentes de la, 272, 277, 299, 306, 310-311; "de la humanidad", 245, 311, 318; nacional, 168, 183; como prejuicio burgués, 284, 311

Renania, 301, 323

Report to the County of Lanark, 116-117, 126

república romana (1848), 322

“república social”, 197, 341

republicanismo, 167, 172-173, 180, 186-187, 189, 192, 201, 227, 232, 317, 321, 341

Restauración (Francia), 37, 60, 95, 186, 196, 213, 220

Revolt of the Bees, The, 141

revolución, en Proudhon, 238-239

Revolución alemana de 1848 , 323-325

Revolución francesa: de 1789 , 14, 22-23, 25 y ss., 37-38, 48, 53-54, 56, 62, 162, 169, 201, 207, 217, 222, 232, 239, 251, 314, 318, 340, 357; de 1830 , 36-37, 73, 78-79, 90, 95-96, 186, 201, 258, 340; de 1848 , 72, 93, 188-189, 196, 201, 207, 227, 321, 328, 336

Revolución industrial, 16, 23, 50, 79, 105, 109, 128-129, 132, 208, 284, 306; véanse también capitalismo, desarrollo del y mecanización

Revolución inglesa (1688), 62

Revolución italiana de 1848 , 322, 324

“revolución permanente”, 180, 253

Revolución rusa, 295

Revolución y contrarrevolución en Alemania, 315

revoluciones europeas de 1848 , 176, 178, 184-185, 250, 259, 263, 265, 279-280, 288-289, 295, 314, 316 y ss., 326, 352, 374-375; véanse también por país

Revue encyclopédique, 77

Revue indépendante, 77

Revuelta de los Campesinos (1381), 21

Reynaud, Jean, 14, 77

Reynolds, George W. M., 181

Reynolds' (publicaciones), 181-182

Rheinische Zeitung, 273, 298, 300-301

Ricardo, David, 52, 101, 115-116, 126-132, 134, 194, 262

Rights of Man, 38, 48

riqueza de las naciones, La, 101

Robespierre, Maximilien, 169, 182

Rodbertus, Johann Karl, 10

Rodrigues, Olinde, 54, 68

Roma, 220, 322-323

Rousseau, Jean-Jacques, 21, 28-30, 41, 239, 246, 256, 274, 305

Roux-Lavergne, Pierre-Célestin, 207

Ruge, Arnold, 250, 297-298

Rumania, furierismo en, 86

Rusia: revoluciones en, 295; socialismo en, 9, 86

Russell, Bertrand, 254

Sacred Month, 174

sagrada familia, La, 262-263, 270

Saint Simon, Henri de, 15, 17-18, 21, 53-70, 72-74, 76-77, 79-81, 95, 99, 107, 149, 181, 206, 210-211, 223, 229-230, 238, 243, 245, 250, 252, 277, 294

Sajonia, 323

salario: mínimo, 98, 101, 199, 342 (véase también trabajo asalariado); teoría del, 126, 129, 134-135, 138-140, 145, 282-283, 287

salud pública, leyes sobre, 337-338

Sand, George, 77, 212, 214

sansimonismo, 13 y ss., 21, 53 y ss., 68 y ss., 81, 90, 95, 137, 156, 197-198, 200, 204, 206-208, 210-212, 218, 223-224, 226, 233-234, 238, 245-246, 258, 260, 341-342, 346-347, 358-360; véanse también Saint-Simon, Bazard, Enfantin, Leroux, etc.

Santa Alianza, 95

savants, les, 56, 60, 62, 65, 233

Say, Jean-Baptiste, 101, 103, 132, 194

Say, ley de, 103

Schapper, Karl, 259, 261

Schenk, H. G., 10

Schopenhauer, Arthur, 299n

Schuster, Felix, 258

Schuster, Theodor, 260

sectas no conformistas, 329, 338

secularismo, 107, 155

Sedán, 191

“Senex”, 150n, 184

séries de Fourier, 83, 88-89, 121

servicios sociales, 49, 97, 197-198

sexos, igualdad de los, 70, 78, 88, 97, 141, 212, 246

Shaftesbury, lord, 170

shakers, 119

Shelley, Percy Bysshe, 44

Sicilia, 321-322

Sidmouth, lord, 115

sindicalismo, 156, 193, 244

sindicatos obreros, 107, 125, 134, 139-140, 144 y ss., 158-159, 166, 172, 178, 204, 283, 286 y ss., 326, 332-333, 336-337; de constructores, 147, 150, 152; “documento” de renuncia a los, 334; en Francia, 195; de hilanderos, 124, 146, 152; juramento de secreto a los, 151; de mineros, 288, 337

sionismo, 276

Sismondi, Jean-Charles de, 100-105, 107, 130, 260, 319-320

situación de la clase obrera en Inglaterra, La, 262, 302

Smith, Adam, 100-101, 116, 127, 132, 243, 340

Smith, James Elishama, 150

sobreproducción, 103, 130, 282

socialdemocracia, 10, 294, 339; véase también socialismo democrático

socialismo: “académico”, 10; en Alemania, 250 y ss., 264, 266 y ss., 293, 299-300, 346, 371-372; “de cátedra”, 10; científico, 162, 239, 293, 311-312 (véase también marxismo); conservador, 293; cristiano, 142, 181, 204, 206 y ss., 229, 254, 278-279, 293, 326 y ss., 339, 345, 375 (véase también católico, movimiento social); cristiano en Alemania, 338; democrático, 156, 197, 204 (véase también socialdemocracia); de Estado, 69, 239, 278; de evolución, 183; feudal, 278, 293,

307, 340-341; libros sobre, 355 y ss.; en Mill, 346 y ss.; nacional, 257 (véase también nazismo); origen de la palabra, 13 y ss., 154, 356; “en un país”, 257; pequeñoburgués, 100, 103, 243, 293; radical, 253-254, 339; en las revoluciones de 1848 , 324; en Rusia, 9, 86; en el siglo XVIII, 2, 25-26; utópico, 17, 26, 30, 53, 96 y ss., 180, 183, 192, 230, 254, 259, 278, 293-294, 346 y ss., 351, 354; “verdadero”, 266 y ss., 293

socialización, 17, 37, 64, 69, 95-96, 159, 163, 183, 197-198, 208-209, 238, 291-292, 320

Sociedad Central Republicana, 188-189

sociedad civil (Hegel), 256, 302

Sociedad Cooperativa de Venta al Por Mayor, 334

Sociedad de Colonización Interior, 154

Sociedad de la Solidaridad Republicana, 227

Sociedad de Mecánicos Unidos, 334-335

Sociedad de Regeneración Nacional, 149

Sociedad Económica y Cooperativa, 141

Sociedad Educativa de Obreros Alemanes, 261-262

Sociedad Literaria y Filosófica de Manchester, 109

Sociedad para el Fomento de las Organizaciones Obreras, 333-335

Sociedad Racionalista, 154-155

société anonyme, *233*

Société de l’Union des Travailleurs du Tour de France, 214

Société des Amis du Peuple, 187

Société des Familles, 187

Société des Saisons, 187, 260

sociología, en Sismondi, 100

Sócrates, 55

solidaridad comunitaria, 197

Sorel, Georges, 247

Southey, Robert, 142, 329

soviéticos, pueblos, 339

soviets, 295

Speenhamland, sistema, 103

Spence, Thomas, 39-40, 49, 52, 184, 250

Spencean Philanthropists, 39-40

Spinoza, Baruch, 273, 308

Staël, Madame de, 100

Stalin, Iósif, 339

Stein, Lorenz von, 300-301

Stephen, Leslie, 108

Stephens, Joseph Rayner, 169-170

Stirner, Max, 256

Sturge, Joseph, 173-176, 181

subconsumo, 103-104, 130, 138, 194

subcontratación, 344

Suez, canal de, 69, 71-73

sufragio: para los cabezas de familia, 167-168, 177, 337; secreto, 167-168, 244; para todos los varones, 35, 167, 172, 177, 232, 328, 341; universal, 104, 153, 168, 197, 203, 218, 221-223, 225-226, 229, 261, 278, 337, 341

Suiza, 102, 258, 317, 324

Sully, Charles, 333

talleres nacionales, 199-200, 202-203, 209, 236, 240, 255

tecnocracia, 66, 74-76, 79-80

tecnología, y desarrollo económico, 210, 288, 306

Terror, el (1792), 50

Thelwall, John, 50

Thierry, Augustin, 58

Thiers, Adolphe, 191-192

Thistlewood, Arthur, 40

Thomas, Émile, 202

Thomas, Marie, 202

Thompson, William, 137-142, 145, 161-162, 250

tierra: su cultivo por el Estado, 292; nacionalización de la, 179, 182, 291, 319-320; propiedad común de la, 39, 52, 159; tenencia de la, 242; véase también reforma agraria

tolerancia religiosa, 220

Tolpuddle, mártires de, 151, 153, 166

Tom Brown’s Schooldays, 331

tories radicales, 327

Toscana, 100, 322

totalitarismo, 78, 252, 254, 256; véase también autoritarismo

trabajadores, dirección de los, véase democracia industrial

Trabajo asalariado y capital, 262

trabajo: asalariado, 222, 285 (véase también salario mínimo); “billetes” de, 148, 160; como deber, 63, 318 y ss.; derecho al, 198-199, 200, 232, 321, 330, 342; “desagradable”, 83, 349; desperdiciado, 81-82; estímulos al, 82 y ss., 235, 282-283, 286, 327, 342, 347-348; desarrollo de nuevas habilidades en el, 327; femenino, 283, 342; fuerza de, 282; infantil, abolición del, 292; intercambio en el, 147-148, 160, 182-183; como mercancía, 282, 286 (véase también valor basado en el trabajo); no pagado, 52; obligatorio, 36, 66; organización del, 243, 283 y ss., 305, 344, 349; satisfacción en el, 67, 88, 91, 93-94, 121, 349; véanse también desempleo, jornada de ocho horas y pleno empleo

Tracts on Christian Socialism, 333

transporte, socialización del, 160, 291-292

Treason Trials (1793 - 1794), 45, 50

Tristán, Flora, 212, 214, 216, 351

Truman, Harry S., 69

Turgot, Anne Robert Jacques, 251

Turquía, 324; sansimonianos en, 71

unidad, idea de la, 55

Unión Cooperativa, 331

Union du Panthéon, 35

Unión Metropolitana de Oficios, 146

Unión Nacional de las Clases Industriosas, 153-154

Unión Nacional de las Clases Trabajadoras, 153, 166

Union ouvrière, 214 y ss.

Unión para el Sufragio Completo, 173, 176, 181

universalismo, 90

urbanización, 282

utilidad, principio de disminución de la, 138

utilitarismo, 67, 132, 137-138, 162, 224, 229, 286, 318; véase también benthamismo

Utopía (Moro), 86

Vaillant, Édouard, 192

valor basado en el trabajo, teoría del, 116-117, 126 y ss., 147, 158 y ss., 163, 194, 211, 241, 243-244; véase también plusvalía

valores sociales, y el marxismo, 307 y ss.

Venecia, 322

Víctor Manuel de Italia, 322

Vidal, François, 209

Viena, 323

Vincent, Henry, 166-167

vivienda digna, 98

Voltaire, 21, 251

voluntarismo, 53, 83-84, 88, 92, 98, 113, 203-204, 208

voto, véase sufragio

Voyage en Icarie, 95 y ss.

Wallace, Robert, 39

Walmsley, Joshua, 177

Watson, James, 166

Watt, James, 23

Weitling, Wilhelm, 250, 258-261, 263-264, 298

Wellington, duque de, 177

Wernigerode, 338

Westphalen, Jenny von, 298

Wilkes, John, 28

Wilson, James, 135

Windsor, siderúrgica de, 335

Winstanley, Gerrard, 22n, 38

Wordsworth, William, 44

Working-class Ltds., 161

Wright, Frances, 212

Wurtemberg, 323

Yorkshire, 168-169; sindicatos obreros de, 170

Zoar, 119

ÍNDICE GENERAL

Figuras principales

Prólogo

Introducción

I. La gran Revolución francesa y la conspiración de Gracchus Babeuf

II. Godwin, Paine y Charles Hall

III. Saint-Simon

IV. Los sansimonianos

V. Fourier y el furierismo

VI. Cabet y los comunistas icarianos

VII. Sismondi

VIII. Owen y el owenismo. Primeras fases

IX. La economía socialista en la década de 1820

X. Owen y los sindicatos obreros. Final del owenismo

XI. John Francis Bray

XII. La Carta del Pueblo

XIII. Blanqui y el blanquismo

XIV. Louis Blanc y la organización del trabajo

XV. Buchez y Pecqueur

XVI. Flora Tristán

XVII. Lamennais

XVIII. Proudhon

XIX. El socialismo alemán. Sus comienzos

XX. Bruno Bauer, Hess y Grün. Los “socialistas verdaderos”

XXI. El Manifiesto comunista

XXII. Marx y Engels. El marxismo hasta 1850

XXIII. Mazzini. Las revoluciones europeas de 1848

XXIV. Los socialistas cristianos

Resumen

Bibliografía seleccionada

Índice analítico

---

[1] El renacimiento del interés por la Law of Freedom (1652), de Gerrard Winstanley, con sus notables anticipaciones de ideas socialistas modernas y su alegato a favor del comunismo agrario, es bastante reciente.

[2] Maréchal (1750-1803) fue el principal teórico entre los conspiradores. Había estado preso antes de la revolución por sus escritos radicales y había sido un prominente periodista revolucionario, conocido sobre todo por sus ataques a la religión. Es el autor de un Diccionario de los ateos que en sus tiempos fue famoso.

[3] Área exterior limitada de esta prisión, en la cual se permitía a los presos vivir en condiciones determinadas. [T.]

[4] Backwoods, especialmente en Canadá y los Estados Unidos: terrenos incultos, de monte, alejados de los centros de población. [T.]

[5] Esto si, en realidad, fue el autor de los artículos de The Pioneer firmados por “Senex”, lo cual no es seguro. En todo caso, su colaboración en The Crisis fue considerada por Owen indeseable por despertar odio contra los patrones.

[6] Periódico inglés órgano de las cooperativas. [T.]

[7] Es decir, darle una situación jurídica firme y reconocida en la sociedad.

[8] Hasta 1837 escribió su apellido “La Mennais”. El cambio a “Lamennais”

significó rechazar deliberadamente sus relaciones aristocráticas.

[9] Cabet también nació de padres pobres, pero recibió una instrucción superior, primero para la enseñanza y después al estudiar derecho.

[10] Una idea que ya había expuesto Schopenhauer en El mundo como voluntad y representación (1819).

[11] Acaso pueda objetarse que el proletariado nunca llegó a desembarazarse de manera completa, a pesar de las confiadas predicciones del Manifiesto comunista. Sin embargo, llegó a desligarse de la antigua pequeña burguesía de maestros artesanos, aunque lo consiguió sólo para quedar rápidamente dominado de nuevo por la nueva pequeña burguesía de levita.

[12] Como veremos, ésta fue una de las causas de discusión entre Marx y Bakunin en la Primera Internacional.

A más de medio siglo de su primera traducción al español —publicada por el FCE en siete tomos, entre 1957 y 1963—, esta nueva edición de la *Historia del pensamiento socialista* revitaliza el titánico esfuerzo intelectual que G. D. H. Cole realizó para comprender el origen y la naturaleza de un proyecto político, económico y social que ha guiado las esperanzas de un gran número de personas alrededor del mundo.

En este primer volumen, *Los precursores, 1789-1850,* Cole aborda los primeros movimientos y pensadores que dieron sustento ideológico al socialismo: partiendo de la Revolución francesa, el autor estudia con atención la Conspiración de los Iguales y se detiene en las ideas de cada uno de los creadores del socialismo utópico; después se adentra en el pensamiento socialista inglés y el cartismo, para dar paso al socialismo alemán y a los así llamados socialistas verdaderos; por último, desarrolla una ágil interpretación del *Manifiesto comunista* y de los primeros trabajos de Marx y Engels, para finalizar con un breve análisis de las revoluciones europeas y el socialismo cristiano.

George Douglas Howard Cole (Inglaterra, 1889-1959) fue un notable teórico político inglés y un socialista crítico. Estudió e impartió clases en Oxford y fue miembro de la Fabian Society. Cole era un firme partidario del socialismo gremial y siempre se mantuvo cercano a los sindicatos obreros. De su autoría, el FCE ha publicado *Introducción a la historia económica* y *La organización política.*

www.fondodeculturaeconomica.com